THEODOR GOMPERZ

PENSADORES GRIEGOS

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA ANTIGÜEDAD



H U N A B K U

P R O Y E C T O B A K T U N

THEODOR GOMPERZ

PENSADORES GRIEGOS

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA ANTIGÜEDAD

PRIMERA EDICIÓN EN CASTELLANO
TRADUCIDA DIRECTAMENTE DEL ALEMÁN

TOMO II

EDITORIAL GUARANIA
ASUNCIÓN DEL PARAGUAY

THEODOR GOMPERZ
(1832 - 1912)

PENSADOEES GRIEGOS

Primera edición en castellano. Tomo II
traducido del alemán por Pedro von Haselberg.

Las notas griegas han sido traducidas por Eduardo Prieto.

Título original: Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie von Theodor Gomperz. Zweiter Band. Dritte durchgesehene Auflage.

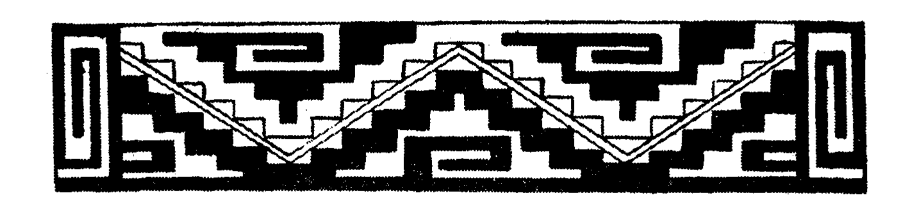
IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINE

Dedico este tomo

A LA MEMORIA DE MI HERMANA

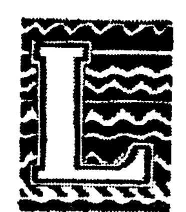
JOSEPHINE VON WERTHEIMSTEIN

(19-XI-1820 - 16-VII-1894)



PREFACIOS DEL AUTOR

A LA PRIMERA EDICIÓN



OS límites de este ya extenso volumen no nos permitieron que además de Sócrates, los socráticos y Platón, estudiáramos también a los discípulos de éste, particularmente a Aristóteles y sus sucesores. El espacio que esto nos habría exigido, lo hemos dedicado a un examen minucioso de las obras de Platón, tarea cuya imperiosa necesidad se nos hizo cada vez más patente al avanzar nuestra labor. Desde un principio reconocimos la imposibilidad de extraer un sistema coherente de los escritos del filósofo, intento que sólo podría conducirnos a una imagen harto deformada. Mas al acometer la empresa advertimos cuán imprescindible es no encerrarla en límites demasiado estrechos. En efecto: además de verificar con aproximada certitud y de describir con la mayor claridad el desarrollo de Platón, trátase para nosotros de apreciar en su debido valor al filósofo —y no sólo al artífice literario—, objetivo que sólo podremos alcanzar inquiriendo el progreso y la estructura de, por lo menos, sus obras magnas. Únicamente así captaremos lo que en Platón constituye el genuino atractivo y la eminente importancia: el dinamismo interno de su gigantesco intelecto y de su profundo sentimiento, las múltiples corrientes del pensamiento y la emoción que, si a veces confluyen, también llegan a cruzarse y a chocar, como sucede, por ejemplo, en el *Filebo* (cf. Cap. XVIII). ¡Que nuestra exposición no quede demasiado a la zaga de este objetivo, cuya magnitud se nos torna cada vez más evidente!

Viena, marzo de 1902

A LA SEGUNDA EDICIÓN

En esta segunda edición que tan rápidamente ha debido seguir a la primera, no cabe esperar profundas, modificaciones. Sin embargo, en no pocos pasajes hemos procurado mejorar la exposición, propósito que esperamos haber cumplido con éxito.

Viena, diciembre de 1902

A LA TERCERA EDICIÓN

Si tanto en su forma como en su contenido esta tercera edición exhibe no pocas enmiendas y mejoras, el mérito corresponde en gran parte a la amistosa colaboración que nos prestó Adolf Wihelm, al releer todas las pruebas de imprenta, oportunidad que aprovechó para perfeccionar la obra con no pocas observaciones. De idéntica manera y con análogo éxito, mi hijo, el Dr. Heinrich Gomperz, ha revisado las pruebas compaginadas de este tomo.

Viena, julio de 1912

THEODOR GOMPERZ

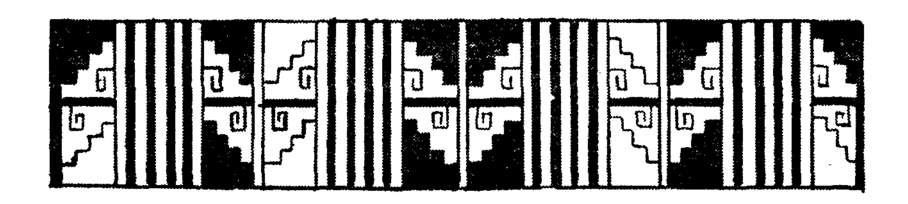
LIBRO CUARTO

SÓCRATES Y LOS SOCRÁTICOS

Por ello es por lo que también Cleantes, en el segundo libro acerca del placer, dice que Sócrates enseñaba en toda ocasión que él mismo era un hombre justo y feliz, y que maldecía al primero que separó lo justo de lo útil, porque a *su* juicio hizo algo impío.

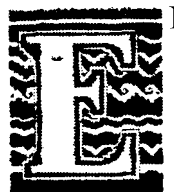
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA,

Strom. II, 22, 499 POTTER.



CAPÍTULO I

TRANSFORMACIONES DE LAS CREENCIAS Y COSTUMBRES

N los poemas homéricos vemos reflejados tan sólo los comienzos de la vida urbana. Los factores cardinales que guiaron la evolución ulterior se encuentran, sin duda alguna, en el aumento de la densidad de población, en la progresiva división del trabajo que es su consecuencia y, como resultado de ésta, en la creciente aglomeración de masas humanas en las ciudades cuyo número e importancia aumentaron cada vez más. La vida ciudadana comienza a alcanzar predominio, influyendo ampliamente en el orden moral y religioso. Extiéndese cada vez más la esfera de los instintos sociales que, arraigados en los sentimientos familiares, durante la época heroica sólo rebasaron el círculo del parentesco consanguíneo cuando prendieron en el terreno de los vínculos de fidelidad personal (cf. I, 57, 165 *s.).* Mucho mayor todavía es el fortalecimiento de la moral social, aunque sólo lentamente y contra numerosos obstáculos llega a dominar comunidades humanas cada vez más amplias; sin embargo, el abismo que separa a las capas sociales trabadas en lucha de clases, seguirá siendo aún tan inmenso durante largo tiempo que la desatada furia de los partidos parecerá querer ahogar todo sentimiento de comunidad humana entre los contendientes. "Catar la negra sangre del enemigo": he aquí el anhelo que Teognis, 1) el aristócrata megárico de la segunda mitad del siglo VI, persigue con la misma pasión indómita con que los héroes no-

méricos ansian "engullir cruda" la carne de sus enemigos. Ese espíritu de facción ejerce sobre los ánimos un imperio tal que, en los poemas del mismo Teognis, "bueno" y "malo", lejos de designar valores morales, sirven tan sólo para calificar a las clases superiores e inferiores trabadas en lucha. Mas no se aferré nuestra mirada tan sólo a lo que mantuvo separados a los hombres, pues también merecen y cautivan nuestra detenida atención los lazos paulatinamente fortalecidos que los unieron.

Elévase ya el valor de la vida humana, 1) En los tiempos de Homero, el pago de la compensación protege al asesino contra la venganza de los parientes; la expiación por la muerte es la excepción, no la regla. Incomparablemente más severa es la norma moral del período posthomérico. Todo homicidio exige que se expíe con sangre, y mientras no se haya hecho así, la comunidad lleva una mancha, y los dioses una ofensa; por ello es, precisamente, por lo que la propia autoridad del Estado asume la misión de vengadora, aunque no sin intervención de los más directamente afectados. Ese progreso se ha atribuido a aquella intensificación de la fe en la supervivencia de las almas que ya hemos considerado, así como al influjo de un círculo de profetas que parecen haberse servido del oráculo de Delfos como instrumento de sus afanes de reforma moral. Alguna verdad puede haber en esta interpretación, aunque ciertamente no la revela toda. El que el castigo del crimen concierna a la comunidad; que ésta quede manchada por un delito impune; tal progreso debía y pudo ser, sin duda, estimulado por dichas influencias; pero sabido es que la expiación con sangre no es exclusiva, ni mucho menos, de un nivel ético desarrollado. En la Arabia actual, rige aún entre los nómadas del desierto en forma de venganza familiar, mientras que los habitantes de las ciudades se conforman con el pago de la compensación. Las prácticas reinantes en la época homérica no llevan, al respecto, el sello de la más arcana antigüedad, sino que reflejan más bien el relajamiento de una moral primitiva que bien pudo cundir en épocas de migraciones y aventuras guerreras, cuando el precio individual de la vida humana había caído muy por debajo de su valor normal, cuando se había debilitado el poder protector de las

comunidades parentales, aumentando al mismo tiempo el de los jefes guerreros, que tenían todos los motivos para mantener la integridad de su propio material humano ante el enemigo. Por lo demás hemos llegado a conocer otros casos en los cuales las creencias y costumbres de la época posthomérica demostraron ser continuación de arcaicas formas autóctonas (cf. I, 111 ss.), mientras que las epopeyas reflejan un estado de cosas que no sigue la línea directa de la evolución, sino que constituye, en cierto modo, una desviación.

Mas queda una circunstancia por recalcar. Aun admitiendo que la actividad de ciertos hombres inspirados en su fe, hubiese contribuido a dicho progreso cultural, ellos no podían ser sino los órganos ejecutores de un movimiento emanado de causas más generales. La concepción del mundo de los dioses se transformó, lenta pero inexorablemente, a medida que la existencia azarosa y guerrera era sustituida por una vida sedentaria y pacífica, a medida que aumentaba el poder de la ciudadanía y de la conciencia civil, en su más amplio sentido. Las fuerzas de la naturaleza, otrora veneradas sólo a causa de su omnipotencia, fueron exaltadas paulatinamente al rango de protectoras y guardianas de aquel orden legal indispensable para el bien público (cf. I, 167). Al mismo tiempo, el adelanto de los conocimientos de la naturaleza creó paulatinamente una imagen más uniforme del mundo, de modo que su gobierno por los dioses era considerado cada vez menos como juego de intrincados caprichos y pasiones. He aquí establecidas las condiciones para que se produjera aquella mudanza de la religión que, con aproximada veracidad, pudimos interpretar como una moralización de las primitivas potencias naturales *(loc. cit.)* Sin duda estábamos en lo cierto, mas sólo aproximadamente, pues la religión de los helenos manca dejó de ser una religión de la naturaleza. Con todo, colócase ahora en su centro una potencia protectora del derecho y punitiva del delito; una potencia que se encarna generalmente en Zeus, dios supremo o celestial, pero que se invoca también como "el dios" o "lo divino" por antonomasia, sin que ello obste para mantener incólume la creencia en una multitud de dioses. El cuadro abigarrado y brillante de las cosas divinas que de tal modo surgió en la mente griega, ya lo hemos visto refle-

jado por Herodoto (I, 309) y habremos de verlo en los grandes poetas, particularmente en los trágicos, de los cuales Esquilo es el primero que acude a nuestra memoria.

2. ¡No pronuncien nuestros labios el nombre del máximo poeta griego sin rendirle el tributo de una devota gratitud! Muchos, quizá más de los que lo han experimentado, hablan del poder sublimizante de la poesía, pero quien quiera sentirlo directamente, sólo necesita echar una mirada a un drama de Esquilo. Difícil sería, en efecto, leer sólo veinte versos sin sentirse íntimamente liberado, ennoblecido, exaltado. Henos aquí ante uno de los arcanos más cautivantes de la naturaleza humana. La poesía comparte con la música ese poder, que en menor grado poseen también las demás artes y aun las bellezas de la naturaleza; ese poder de crear una paz interior emanada del predominio de la personalidad total sobre sus elementos parciales, y de despertar el alto placer propio de este equilibrio psíquico. Cómo se alcance tal estado, es cuestión que, mejor que el presente, sabrá explicar un porvenir más maduro, una época en la cual los problemas estéticos, como los morales, sean abordados por caminos biológicos. Con todo, dos circunstancias dificultan en grado sumo la utilización del gran poeta, y de sus sucesores, como testimonios de las transformaciones que sufrió el pensamiento heleno: Por un lado, el poeta se deja guiar por designios especulativos y religiosos, no menos que por consideraciones artísticas; de otra parte, el dramaturgo se ve obligado a caracterizar las figuras por él creadas, con ideas y opiniones que sólo en parte coinciden con las que nutre él mismo. Mas aun concediendo amplio margen a estas limitaciones, réstanos lo suficiente para valorar en alto grado el testimonio de este hombre extraordinario, que no sólo fué espejo, sino también coautor del proceso cultural que aquí nos concierne.

Más que otro alguno, fué Esquilo [1] quien prestó a la concepción del dios supremo, del "rey de los reyes", del "bienaventurado entre los bienaventurados", los rasgos de un juez sancionador, punitivo y recompensador. Firme como una "roca se levanta la fe del poeta en que toda injusticia será purgada, y no en otro mundo sino en éste. No nos sorprenda tamaño optimismo. ¿Acaso Esquilo no cambatió en Maratón,

en Salamina y en Platea? ¿Por ventura no ha presenciado el milagro de que el poderío mundial del "Gran Rey" fuese vencido por la pequeña Grecia, y aun por la modesta ciudad natal del propio poeta? ¿Cómo podría dudar de la omnipotente justicia divina y de su realización en la tierra, quien hubiese asistido a semejante juicio divino, con el privilegio singular de contribuir a su ejecución? En tal pensamiento vive y se inspira el poeta, animado por la consoladora esperanza de que toda injusticia habrá de "estrellarse contra el escollo del derecho". Esa perspectiva es para él gracia suprema, "pues ¿acaso hay tiro más pujante, que el de poder y justicia marchando de consuno?" He aquí por qué sólo raramente echa una mirada más allá de este mundo, como una vez ya hubimos de señalar. Las delicias del más allá, que tan rapsódicamente describe el poeta tebano Píndaro, movido hasta la entraña por influencias órficas, sólo tienen escasa importancia para su coetáneo y correligionario ateniense. Así, los dramas de Esquilo reflejan el esplendoroso brillo de las victoriosas guerras por la liberarión de su patria, pero ello no obsta para que sigan siéndole familiares las notas sombrías, arcaicas y casi irracionales de la religión griega. También él llegó a conocer, como Herodoto, la envidia y el desfavor de los dioses, pero en cierto modo ha relegado al fondo de su concepción del universo dicha herencia de la fe ancestral. Recordemos aquí la trilogía de Prometeo. La culpa de este titán reside en su buena voluntad para con el género humano; por eso es por lo que ha de sufrir el inenarrable tormento que Zeus le impuso. Pero ni aun éste será eterno, pues la gigantesca obra culminaba en su reconciliación con el dios celestial, en la liberación del encadenado benefactor de la humanidad. He aquí algo que no podemos menos que considerar como un proceso evolutivo, un progreso hacia ideales más puros y más altos en el seno del propio reino de los dioses. Tan extraordinario acontecimiento —contraparte de aquel otro que pudimos calificar como instauración de la paz natural surgida de la lucha (I, 120)— únicamente acepta determinada explicación. En efecto, el poeta debía reconciliar el conflicto entre la tradición religiosa y sus propias convicciones; ambas no podían subsistir una junto a otra sin destruirse mutuamente, pero bien

cabían en el ámbito de un desarrollo sucesivo. También la Orestíada está dominada por la misma tendencia que casi podríamos llamar evolucionista. 1) Bajo el conjuro del dios deifico, Orestes realiza con la más cruel saña el mandato de perseguir inexorablemente a los culpables por la sangre; conviértese así en matricida, pero no tarda en sumirse en la demencia enviada por los espíritus vengativos de Clitemnestra. En otros términos, los sentimientos humanos del poeta y de su época se rebelan contra la implacable severidad de la antigua ley del talión. Al crearse el Areópago, inspirado por conceptos más humanos, llégase a un final que reconcilia las tendencias contrapuestas. Pero quizá se haya agregado un motivo, subjetivo todavía, a aquél que ya aducimos para explicar la transformación de la leyenda que trasuntan ambas trilogías. Una naturaleza tan poderosa como la de nuestro poeta no puede haber hallado la paz en su propio corazón, agitado por poderosas pasiones, sin soportar previamente arduas luchas. ¿Sería aventurado suponer, entonces, que ha objetivado en cierto modo ese proceso penoso y paulatino de iluminación y apaciguamiento; que, sin proponérselo, ha proyectado una vivencia psíquica a la historia del mundo de los dioses? Aunque Esquilo sea, empero, nuestro testigo principal de la progresiva moralización y humanización de las figuras divinas, no por ello abandona del todo el terreno nativo que en Grecia es la religión de la naturaleza. Las vacilaciones teológicas que ya hallamos en Herodoto, las vemos retornar también en este espíritu mucho más rígido. Aquel fragmento de "Las hijas del Sol" que ya tuvimos ocasión de citar en otro orden de cosas (I, 129), nos presenta a Esquilo como profeta de esa concepción panteísta de la religión en la que Zeus se identifica con el Universo: profesión de fe que, entre otras cosas, también nos demuestra claramente hasta qué punto los conceptos religiosos de aquella época carecían de toda rigidez y petrificación dogmática.

En efecto, con tenaz persistencia lo viejo mantiénese junto a lo nuevo y aun llega a dominarlo en ocasiones. Así no tardará en suceder con Sófocles, el segundo de los poetas trágicos, que, algo más aún que su precursor inmediato, volverá a aproximarse a, Homero. No obstante, también él ha sido rozado

por el espíritu que trasuntan los dramas de Esquilo, y hasta podríamos decir que cada una de las ideas fundamentales de éste repercute en Sófocles, aunque con tono más apagado, y a menudo con disonancias más estridentes. Virtudes y defectos de su dote espiritual tiéndense aquí la mano: fáltale poderío a su pensamiento, pero tanto más rica es su capacidad de observación. Permítasenos una comparación un tanto festiva: Sófocles es menos apriorístico y más empírico que Esquilo. De ahi la variedad multicolor y la caracterización más aguda de sus personajes; de ahí, también, que haya menos unidad en su concepción de la vida y del mundo. Mucho se ha pregonado otrora el supuesto "orden moral del universo" que reinaría en las tragedias de Sófocles, 1) pero una crítica más imparcial y penetrante ha destruido semejante ilusión. También Sófocles, es cierto, cree que el destino humano es regido por los hados divinos, pero a menudo se produce la más violenta discordancia entre el carácter del actor y la suerte que le es deparada. Frente a estos azares siniestros y aun horribles del destino, el poeta se encuentra perplejo. Perplejo, sí; pero no inerme: reverente se inclina antes los enigmas del divino gobierno. ¿Acaso no era, a juicio de sus coetáneos, "pío entre los píos" 2) y, además de poeta, "uno de los más probos atenienses"? Así, ni pretende comprenderlo todo, ni tiene la osadía de rebelarse contra lo incomprensible.

En sus obras, sólo ocasionalmente traiciónase con un grito de protesta su indignado sentido de la justicia o su vacilante duda. En general, acepta con ecuanimidad los rigores del azar, al punto que bien podemos atribuirle una actitud de renuncia y de resignada melancolía, en la medida en que ésta cabe en una naturaleza tan maravillosamente equilibrada, plena de orgullo patriótico y, ante todo, rebosante de alegría por la creación artística. Pero es esa resignada melancolía la que inspiró palabras tan amargas: "Supremo bien es no haber nacido". Es la misma disposición de ánimo que a veces hallamos en las obras de Herodoto, su amigo personal, no menos que en los poemas de Baquílides. La inconstancia de la suerte, la falacia de todo lo terreno, la precariedad de la existencia humana: he aquí, sin duda, temas que resonaron en todas las épocas que no hayan caído en la más completa frivolidad; pe-

ro fueron modulados en diversos registros y con distintos grados de intensidad, de acuerdo con el carácter indiviual de su portavoz y con la suerte que le cupo en su ambiente. Desde Homero hasta Herodoto, empero, cubrióse cada vez más de sombríos nubarrones el límpido y brillante cielo de la concepción de la vida de los primeros helenos (cf. I 67, 111, 165 s., 170 s.). Y el hecho de que este último historiador se lamente de que Grecia sufriera en su época más calamidades que en las veinte generaciones anteriores, habremos de considerarlo como una clave para comprender el particular énfasis con que Sófocles, Herodoto y, más que nadie, Eurípides, describen las aflicciones de la vida humana.

3. En Eurípides, efectivamente, tales expresiones ya no Se presentan tan sólo aisladas: para él, la idea central de la citada exclamación de Sófocles se ha convertido en lugar común. Esta sombría concepción de la vida halla su expresión más fuerte en el siguiente cuarteto que así vertimos:

Nazca el hombre entre el sombrío canto
Del duelo por las penas que le esperan,
Mas libre de ellas por la muerte acogedora
Llévenlo a la tumba entre alegres sones. 1)

Si se nos preguntaran los motivos generales de este sombrío sentimiento, habríamos de mencionar en primer término el desarrollo de la reflexión. Este argumento parece paradójico, pero no lo es. Supongamos que el genio inventivo de nuestros días lograse llevar a extremos infinitos sus más recientes y magníficos triunfos, llegando hasta a liberar nuestra percepción sensorial de todos los límites espaciales que encuentra, al punto de que el ojo y el oído ya no pudieran distinguir lo lejano de lo cercano. De ser ello posible, la vida fácilmente se nos tornaría insoportable: una avalancha de dolorosas impresiones se precipitaría incesantemente sobre nosotros; sin cesar oiríamos los gemidos de las parturientas, los estertores de los moribundos, y no serían muchos, por cierto, los que se sintieran plenamente compensados por los suspiros

alborozados de los dichosos. Algo semejante es lo que cumple la reflexión. Reduce en considerable medida la diferencia entre la cercanía y la lejanía temporales; aumenta en grado asombroso el poder y el hábito de anticipar impresiones futuras y de revivir las pasadas; permite que pasado y futuro disputen al presente la supremacía, y transforma la despreocupada alegría de la juventud en la seriedad de la madurez, aureolada generalmente con un toque de retrospectiva añoranza o de previsora ansiedad. Tal fué el efecto que, en la época que consideramos, tuvo el poderío de la reflexión, al irrumpir con una fuerza no embotada aún por el uso y la costumbre. Por lo menos en lo que a Eurípides se refiere, la justeza de la pista que seguimos queda demostrada por aquellas de sus expresiones que nos muestran el pesimismo del poeta, no como algo acabado, sino en ciernes. Así, el tener hijos fué en tiempos inenuos y sigue siendo para los más candorosos de nuestros coetáneos, una indiscutida bendición, pero el escepticismo de Eurípides no respeta siquiera esta creencia universal. No sólo describe con frecuencia y de conmovedora manera los pesares de los padres tan castigados por el destino, sino que también llega a preguntarse si no sería preferible vivir sin descencia: [1]) "Pues los hijos malogrados son el peor de los males; pero tampoco los buenos y agraciados nos evitan la torturante preocupación de que algún mal pueda sucederles." La misma nota asoma cuando Eurípides se refiere a las riquezas o la nobleza de la sangre. El placer de la posesión se malogra al punto por la agobiante preocupación de su pérdida. La nobleza es para él un peligro, pues no protege contra la pobreza, mientras que el orgullo de su alcurnia es para el noble empobrecido un obstáculo en su lucha por el sustento. Así, el ojo del poeta, más acostumbrado a la oscuridad que a la luz, como el de las aves nocturnas, escruta por doquier cuantos males puedan surgir de la posesión de bienes materiales. No cabe duda de que su inclinación al torturado cavilar se ha aunado aquí con más de una experiencia abrumadora. Y con esto hemos llegado al problema de las causas objetivas de esa orientación hacia el pesimismo. La respuesta nos la ofrece en parte el ya citado pasaje de Herodoto. Además de las penurias de

las guerras incesantes, es preciso mencionar sin duda el empeoramiento de las condiciones internas. La vida económica de Atenas y de Grecia difícilmente podía ser, por esa época, del todo sana, como lo demuestra la recrudescencia de las luchas de clases, momentáneamente apaciguadas, y el carácter violento que en este trance asumieron. Los horrores revolucionarios, los actos de desesperación que acompañaron las alternativas de la guerra del Peloponeso, admirablemente descrita por Tucídides 1) en pasajes inmortales de su obra: todo ello sólo puede explicarse como repercusión de las graves perturbaciones que sufrió el equilibrio económico. Además, las guerras incesantes contribuyeron evidentemente a empobrecer aun más a los pobres, a fortalecer todavía a los ricos, merced a las múltiples ocasiones para enriquecerse que siempre encuentran en épocas agitadas. Por tanto, los contrastes sociales tenían que agudizarse. El propio Eurípides es, al respecto, importante testigo, pues es de lo más variable e inconstante en su encomio de la clase media. Sólo se puede alabar de manera tal un bien que se ha perdido o que se teme perder. Las crecientes exigencias que la masa popular ponía al Estado bien podrían atribuirse, en parte, a su codicia cada vez más afanosa; pero seguramente tuvo también parte considerable en ello la verdadera y cabal miseria de la existencia, resultado ineludible de las repetidas devastaciones del Atica, de las dificultades con que tropezaban el tráfico comercial y la actividad productiva durante guerras tan prolongadas.

A todo ello se agregó el malestar propio de todas las grandes épocas de transición. En efecto, en la fisonomía espiritual de Eurípides no hay, además del pesimismo, otro rasgo tan marcado como su falta de constancia, su oscilación entre los extremos de direcciones opuestas del pensamiento. Con ello no hace sino reflejar fielmente una época que marchaba a la deriva, desprendida del ancla segura de la autoridad y de la tradición. Tal como en la fresca gruta junto a la playa de Salamina, 2) taller favorito de su musa, placíale dejarse abanicar por la brisa marina, también se deleitaba abandonando los movimientos de su alma ya a ese, ya a aquel viento de la opi-

nión. 1) Ora canta una exaltada alabanza al osado e inquebrantable espíritu de investigación científica por el que él mismo se sentía poseído, particularmente en la forma que Anaxágoras y Diógenes le habían dado y a cuyos discípulos considera bienaventurados, celebrando al mismo tiempo sus virtudes cívicas. Ora en versos de no menor fogosidad, "arroja de sí los torcidos embustes de quienes escrutan el cielo", de aquellos "cuya lengua, sacrílega, extraña a toda verdadera sabiduría", pretende negar lo divino y conocer lo incognoscible. Difícil sería por cierto, penetrar a través de la trama de estas expresiones contradictorias hasta alcanzar un fundamento homogéneo. Difícil dijimos, pero no imposible. En la moralización de la Mitología, Eurípides siguió la senda de Esquilo. "Dioses que hacen el mal, no son dioses": esta sola máxima condensa toda su concepción de las cosas divinas. En ellas se encuentran todas las objeciones y acusaciones que no se cansa de formular contra las tradiciones religiosas de su pueblo. Pues en un punto discrepa de sus predecesores, de Sófocles no menos que de Esquilo y de Píndaro. Éstos eran en cosas religiosas lo que la jerga política de los ingleses ha dado en llamar "trimmers"; esforzábanse constantemente por verter vino nuevo en odres viejos. Reforman los temas legendarios tradicionales a fn de actualizarlos con sus propios sentimientos ético-religiosos. Se esfuerzan por eliminar cuanto les parece ofensivo e indigno de los dioses. Eurípides, a quien en general no puede considerarse ingenuo, adopta aquí un procedimiento que bien puede parecer el más ingenuo de todos; 2) vuelve a ajustarse con mayor fidelidad a las tradiciones mitológicas al punto que podría creerse que procede así para no perder los motivos de crítica que le ofrecían las concepciones religiosas populares. En realidad, sin embargo, si renuncia a oficiar como mediador es por el simple motivo de que esta misión se le ha tornado casi irrealizable. Entre sus condiciones personales y la tradición se ha abierto, en efecto, ún abismo demasiado ancho. En vez de atenuar los rasgos repulsivos de la mitología, los conserva fielmente y a esta imagen del mundo de los dioses opone su violenta censura y su franca contradicción. Con ello demuestra una osadía que nos recuerda al viejo Jenófanes,

a quien también se asemeja por sus despiadados ataques, no sólo contra los conceptos antropomórficos en la religión y contra otros puntos fundamentales de la concepción helénica de la vida, sino también, ante todo, contra la exagerada valoración de los atractivos físicos y la idolatría que en los certámenes nacionales se tributaba a los campeones atléticos. 1)

La moralización de los dioses se encuentra aunada en Esquilo con una devota fe en los mismos, mientras en Eurípides la acompaña un vacilante escepticismo. No duda éste, por cierto, de que los dioses sumidos en debilidades y pasiones humanas no merecen veneración, pero que existan en realidad dioses dignos de admirarse y concordes con el ideal que de ellos concibe, eso lo cree en ocasiones, pero con cierta frecuencia también lo duda. En un pasaje, quizá el más osado de cuanto se escribió, plantea con toda seriedad el problema de si Zeus no sería idéntico con la "necesidad natural" o con el "espíritu humano" 2), pero no siempre se empecina en la duda y en la rebeldía contra la religión de su pueblo. En Las Bacantes, fruto de su vejez, se nos presenta bajo un aspecto totalmente distinto, diríase que está cansado de la razón y de las sutilezas lógicas; deja que el impulso místico-religioso rompa todos los lazos de la reflexión; domina aquí una concepción religiosa que ya nada tiene que ver con la moralidad y que ha derribado todas las barreras de la razón; vemos triunfar sobre los guardianes de la moral, sobre los representantes de la sobriedad, el entusiasmo extático e indómito de las ménades frenéticas en su adoración de Dionisio; pareciera que el anciano poeta quisiese expiar su apostasía del espíritu de su pueblo para retornar de nuevo a la placidez de la naturaleza y a su inquebrantada adoración. 3) Tampoco sus obras más tempranas están totalmente exentas de emociones parecidas. En el Hipólito, traza Eurípides la imagen de un doncel casto y austero, al cual, por otra parte, dota de rasgos que recuerdan el ascetismo órfico-pitagórico. Afrodita, a quien Hipólito niega todo homenaje, precipita su perdición haciendo que su madrastra, Fedra, se inflame en ardiente pasión por él, vengándose atrozmente del desdén que el reacio amado le muestra. ¿De qué parte se encuentran aquí las simpatías del

poeta? Es indudable que su mirada se dirige con íntima comprensión a la figura del inocente joven víctima del destino. Sin embargo, en su perdición no ve tan sólo la obra de una diosa cruel y celosa de sus prerrogativas, sino que la pretensión que Hipólito tiene de sustraerse altivamente al poderío natural del amor, le parece una rebeldía contra el orden de la naturaleza que no puede quedar impune. Esta actitud, que nos muestra al poeta como heleno cabal, la afirma fuera de toda duda con las palabras que casi al comienzo del drama pone en boca del anciano servidor.

Con todo, Eurípides es un representante muchísimo más cabal de la edad de las luces y de sus más vastas pretensiones. No se cansa de propugnar la igualdad de todos los seres humanos. No sólo ataca incesantemente los privilegios de la sangre, sino que también se atreve a sacudir la justificación de la esclavitud, uno de los pilares fundamentales de la sociedad antigua. Sólo por el nombre se distinguiría el bastardo del nacido legítimo; sólo en el derecho, no en la naturaleza, residiría la diferencia entre esclavos y libres (cf. vol. I. 451 ss). A menudo se hallaría en el pecho del siervo despreciado un corazón más noble que en el de su amo. 1) He aquí una idea que tal vez ya hubiese sido expresada por Hipias de Elis, y a las que sin duda éste preparó el camino con su profunda distinción entre la naturaleza y el derecho. Volveremos a» encontrarnos con ella en las escuelas de los socráticos. En cuanto a los pensadores de renombre, durante largo tiempo se resistieron a reconocerlas plenamente y bien podría creerse que fué el instinto de conservación de la sociedad antigua, fundada sobre la esclavitud, lo que durante el mayor tiempo posible trató de oponerse contra estas herejías aun más que contra las religiosas.

¿Quién podría creer por otra parte que expresiones como las citadas sólo brotan de la cabeza y no también del corazón? Es justo que las vinculemos con el movimiento de ilustración, porque una vez más, como tantas otras veces, fué preciso remover aquí viejos prejuicios para que pudieran surgir nuevas ideologías, y la ilustración es precisamente la que les abre el camino. Pero el movimiento de las luces no constituye en realidad el terreno en que arraiga ese modo de sentir más huma-

no que comienza a propagarse. Afirmamos esta propagación porque es sumamente improbable que semejante cambio de los sentimientos quedase circunscripto a una o a unas pocas personas. La democracia y antes que ella, la tiranía, habían nivelado en Atenas las diferencias de clases y este proceso de nivelación no era indicado para detenerse en un límite arbitrariamente trazado. En efecto, el oligárquico autor del panfleto "Sobre el Estado de los atenienses" (cf. vol. I 549 ss.) ya tan conocido por nuestros lectores, no se cansa de fustigar la atrevida osadía de los metecos y de los esclavos. Y al hacerlo deja escapar muchas palabras significativas y reveladoras para nosotros. El arma principal de Atenas, su flota, requiere grandes gastos y las arcas del Estado —nos dice— se han provisto en buena parte por las contribuciones de los metecos y de los esclavos. De ahí que el Estado tuviese que concederles múltiples derechos y aun los ciudadanos debieron mostrarse generosos en materia de manumisiones, de modo que en su totalidad acabaron por convertirse en "siervos de esclavos". Otra circunstancia harto importante sería la siguiente: si se permitiera matar a un esclavo ajeno, a un meteco o a un liberto, correríase el peligro de abusar impensadamente de un ciudadano libre, ya que tan escasa había llegado a ser la diferencia de vestimenta y aspecto entre el hombre común y los miembros de dichas clases. Bien podemos deducir de estas expresiones que a la sazón se había impuesto un tratamiento menos brutal de esos seres casi privados otrora de todo derecho (Platón dice que "se los ha mimado"; 1) bien sabemos por otra parte que semejante reforma de las costumbres no tarda en ser seguida por una suavización pareja de los sentimientos. Si poseyéramos una estadística criminológica de aquellos días, probablemente advertiríamos que los delitos violentos cuyas víctimas pertenecían en su mayor parte a las castas más desamparadas de la sociedad, experimentaron entonces una reducción, acompañada con toda probabilidad por el aumento de aquellos delitos cuya ejecución requiere habilidad y astucia. En efecto, es obvio suponer que el mayor ejercicio de la habilidad y las argucias formales fomentado por la creciente ilustración, por el desarrollo de la dialéctica y la retórica, fué acompañado también por un

mayor abuso de estas facultades. Y esta suposición puede ser corroborada precisamente por las quejas de Eurípides acerca del mal que ocasionan las "frases demasiado lindas", la palabrebrería hábil para encubrir cualquier injusticia, etc. 1), no menos que por la disputa entre las personificaciones del discurso justo y del injusto que Aristófanes presenta en las "Nubes". Sin embargo carecemos de los medios necesarios para aquilatar estas influencias contradictorias con la precisión suficiente para calcular con cierta certeza la magnitud del beneficio o de la pérdida que ocasionaron.

Con todo, tenemos sobradas razones para detenernos en las influencias humanizantes de la "ilustración", ya que aun hoy no faltan intentos de atribuir los excesos y horrores presenciados por el final del siglo V a este movimiento de "ilustración", a la denominada "sofística" y a sus "pretendidos productos", el "individualismo extremo" y el "materialismo ético". Cuanto ya llevamos expuesto, aclara en parte que esa imputación es pura fantasía, pero ya hallaremos más de una ocasión para volver a demostrarlo. Aparte de ello, sin embargo, ¿podríase admitir seriamente que en las épocas precedentes a la de la ilustración, los seres humanos hubieran sido menos egoístas o su egoísmo menos brutal? ¿Acaso puede olvidarse que Hesíodo, ajeno a todo contacto con la ilustración, daba al campesino el consejo de "privar de techo" a su jornalero una vez ya no necesitase de sus servicios, es decir, arrojarlo a la calle? 2) ¿Por ventura fué la ilustración la que antes de los tiempos de Solón indujo a los patricios o eupátridas áticos a precipitar las masas del pueblo en la servidumbre por insolvencia condenándolos a vivir una vida miserable como "Sexteros", vendiendo a millares de ellos como esclavos al extranjero? Teognis, el que añora los tiempos idos, cuando los pobladores sometidos de la campaña erraban como presas atemorizadas y carecían de todo derecho político, ¿fué quizá discípulo de los sofistas? 3) Lo que realmente necesita explicarse, no es la lucha de clases que se encendió de nuevo durante la guerra del Peloponeso, ni sus violentas repercusiones. Por el contrario, el problema realmente planteado es muy distinto: ¿cómo pudo suceder que aproximadamente desde la época de Clístenes (fines del siglo VI) hasta

mediados del siglo V, las luchas sociales tan violentas otrora cesaran casi por completo en Grecia y particularmente en Atenas, adoptando desde entonces hasta la época de la guerra del Peloponeso formas incomparablemente más atenuadas si se exceptúan explosiones aisladas como por ejemplo la provocada por el asesinato de Efialtes?

La respuesta acertada a esta cuestión acaso sea la siguiente: a este feliz resultado contribuyeron distintas causas en parte económicas y en parte sólo políticas: el florecimiento del imperio ático, el desarrollo de una actividad comercial e industrial fuertemente protegida por el poderío marítimo; la hegemonía pasajera de la clase media que paulatinamente había progresado; el abastecimiento de las masas sin necesidad de recurrir inmediatamente a la explotación despiadada de los Estados aliados; por fin, en menor grado, la legislación del gran estadista que acabamos de recordar y de sus sucesores inmediatos, legislación sobremanera sabia y dirigida a atenuar los antagonismos de clases, a fundir entre sí los distintos elementos constitutivos del Estado. Trascendiendo el ámbito del poderío ateniense, actuó también un factor ideal cuya importancia en modo alguno debe exagerarse, pero que durante algunos siglos hizo sentir cierta influencia: el sentimiento nacional exaltado por las guerras persas, que por fuerza hubo de aproximar a las distintas capas sociales, no menos que a los diferentes Estados. He aquí la edad de plata de la historia griega, especialmente de la ateniense: un período de paz, breve pero extraordinariamente fructífero, entre las furiosas luchas sociales que lo precedieron y siguieron. Ya nos hemos referido a las transformaciones económicas que alimentaron de nuevo la lucha de clases y que despertaron sus paroxismos. Y, por otro lado, el carácter de la dominación ateniense, se tornó cada vez más violento, lo cual se debió en parte a que la extrema susceptibilidad del concepto griego de Estado se rebelaba contra toda subordinación de una ciudad a otra, por más que estuviese definida y regulada por ley. Así surgió una funesta serie de alternativas entre esta intransigencia de los confederados y la natural tendencia del Estado dominante a quebrar cada vez más las barreras constitucionales que limitaban su autoridad. Ello dió lugar a varios intentos de secesión, favorecidos particularmente por las alter-

nativas de la guerra del Peloponeso; éstos fueron seguidos a su vez por acciones punitivas de la mayor dureza; también se ha querido atribuir al embrutecimiento moral y a la ilustración. No obstante, para poder formarnos un juicio correcto sobre esta y otras acusaciones parecidas, será necesario someter la ética internacional de este período y del que lo precedió inmediatamente, a un examen que, aun siendo somero, puede resultar fructífero también en otros aspectos.

4. La moral internacional de los griegos ofrece dos aspectos que por lo general presentan marcado contraste. En efecto, es muy distinta según que se refiera a las relaciones de los distintos Estados griegos entre sí, o con los no griegos o bárbaros. En este último caso, el interés egoísta no conocía prácticamente barrera alguna, mientras que en el primero se le oponen algunos límites aunque extraordinariamente elásticos. Nunca se puso seriamente en duda el derecho de los helenos a dominar a los bárbaros, por más que a menudo se les reconociera individualmente a éstos, altos méritos humanos. Aun el poeta de la ilustración profesa esta doctrina, poniéndole quizá cierta reserva interior que evidentemente su público no compartía. "Sirva el extraño siempre al griego; nosotros somos libres, ellos siervos": 1) he aquí expresada una convicción que en sus rasgos esenciales regirá sin discuisión hasta épocas muy posteriores. En la práctica, por lo menos, no fué conmovida por aislados intentos de oposición, hasta que con la fusión de los pueblos iniciada por Alejandro fué perdiendo paulativamente todo terreno. Nos referimos tanto a la práctica de los Estados que consideraban plenamente justificado el pillaje y la esclavización de las comunidades no griegas aun más inocentes, como también la práctica de los individuos cuyos excesos cometidos contra los bárbaros solían contrastar violentamente con sus normas de conducta general. Es desconcertante advertir que Jenofonte, el piadoso discípulo de Sócrates, entregado a investigaciones filosóficomorales, ataca las pacíficas poblaciones de Tracia sembrando la muerte y el incendio al servicio del príncipe tracio Zeutes. 2) Podría creerse por un momento que Jenofonte había caído en esa ocasión muy por debajo del nivel corriente de moralidad en su época; pero esta impresión desaparece al re-

flexionar que el militar celoso de su honor, cuida siempre de exponer su carrera a la mejor luz posible, y que por tanto en este caso no se le ocurrió a Jenofonte que hubiese cometido el menor atentado contra las ideas morales prevalecientes entre sus compatriotas. Y, en efecto, después de toda una generación, nada menos que Aristóteles afirmó la plena justificacion de las incursiones de rapto entre los bárbaros así como su esclavización en masa, llegando aun a recomendar estas prácticas en interés de los propios bárbaros incapaces de gobernarse a sí mismos. 1) Pocas innovaciones trajo en este punto el progreso de la cultura. Exceptuando la ya mencionada humanización de trato a que se sometía a los esclavos, sólo en un punto podemos observar una suavización de las costumbres. De acuerdo con la descripción de la Ilíada, todos los héroes griegos, uno tras otro, hunden la espada o la lanza en el cadáver de Héctor: "ninguno se le acercó sin herirlo".2) Contra tan vana afrenta y mutilación del muerto protestó vigorosamente la sensibilidad más humanizada del siglo V, no sólo por boca de un poeta —el trágico Mosquión—, sino también por la del historiador Herodoto y, si hemos de creer a éste, también del rey espartano Pausanías. En efecto, cuenta Herodoto que el vencedor de Platea habría rechazado con violenta indignación el consejo de vengar en el cadáver del general persa Mardonio los abusos cometidos en el de Leónidas. 3)

Progresos bastante mayores cabe esperar dentro de lo que se ha llamado acertadamente la moral interhelénica y, precisamente, por la razón de que la conciencia de la unidad de las tribus griegas se desarrolla sólo poco a poco. Homero apenas conoce un término para la nación total de los helenos. 4) No nos incumbe explicar cómo ésta llegó a comprender su unidad, cómo la participación de todos en los lugares sagrados y los oráculos, en los certámenes y obras literarias y, finalmente, cómo en las campañas comunes contra enemigos extranjeros, acrecentaron y fortalecieron la conciencia nacional. Tampoco vamos a ocuparnos de la formación de numerosas confederaciones, organizaciones rígidas en parte y en parte más elásticas. El interés colectivo de grandes comarcas, la necesidad de proteger la navegación marítima, el deseo de sustraer algunas condicio-

nes fundamentales de la existencia a las azorosas alternativas de la guerra, estos y otros motivos llevaron a la formación de confederaciones de toda suerte que fueron colocadas bajo la protección de los dioses venerados por todos. La unión de "Circunvecinos" (anfictionía), la de mayor importancia histórica por su larga duración y por su influencia unas veces benéfica y otras perniciosa, es aquella, cuyo centro fué el santuario de Apolo en Delfos. Los miembros de esa anfictionía estaban obligados por juramento a mantener dentro de ciertos límites el ejercicio del derecho de guerra; por ejemplo, a no privarse recíprocamente del uso de las aguas de manantial y a no arrasar las ciudades vencidas; asimismo se unieron para proteger el lugar del oráculo de Delfos y las tierras sagradas pertenecientes al mismo y prometieron solemnenemente prestarle auxilio al dios "con voz, mano y pie y toda fuerza" contra toda agresión. 1) Bien es cierto que esos juramentos solemnes no evitaron que la misma tierra sagrada se convirtiera en manzana de discordia para los confederados y que en guerras santas se luchara más de una vez por su posesión; sin embargo, aunque no han faltado quejas fundadas por el soborno de la Pitia y el abuso de las profecías deificas para fines particulares de Estados, partidos y hasta con propósitos antinacionales, en conjunto los sacerdotes de ese santuario contrajeron los mayores méritos en orden a la unificación de una nacionalidad tan dividida políticamente. De allí salieron también, de modo idéntico α parecido, las leyes religiosas, la construcción de carreteras y asimismo el ordenamiento del calendario. Además de Delfos hay que nombrar ante todo a Olimpia. Los certámenes celebrados allí dieron motivo, más de una vez, a que se pusieran de manifiesto los sentimientos panhelénicos, y la paz sacrosanta que acompañaba a la fiesta, determinó por lo menos en las comarcas vecinas un armisticio temporal.

Pues guerra, más guerra y guerra otra vez, tal era, por lo general, el lema de la vida política de los helenos. Esta pequeña nación estuvo peleando incesantemente consigo misma. Si hemos de creer a Herodoto, ya el persa Mardonio parece haber expresado su extrañeza de que los griegos "a pesar de hablar la misma lengua" no resuelvan más bien de manera pacífica sus contiendas "por medio de heraldos y delegados" en lugar

de recurrir siempre a las armas. ¡Qué bien se comprende que el poeta de la ilustración elogie fervientemente la bendición de la paz y lamente la imprudencia que enciende siempre de nuevo las antorchas de la guerra y subyuga a los más débiles! 1) Y, a pesar de todo, tan intrincadas son las sendas de la evolución humana que puede asaltarnos la duda de si una Grecia pacificada permanentemente y unida en una confederación o en un solo Estado hubiera producido tantas obras de arte y de ciencia como la tan subdividida Hélade con sus fuerzas templadas en el incesante certamen de la guerra, aunque también consumida demasiado pronto. Para no mencionar otros paralelos históricos: la Italia del Renacimiento, la réplica más exacta que del apogeo esplendoroso de Grecia conoce la historia, nos ofrece un espectáculo muy semejante que desconcierta a quien no tenga una visión muy profunda y halaga por igual al admirador de las obras más encumbradas de la humanidad. Pero, sea como sea, lo que realmente lograron los factores que acabamos de indicar, propicios a la unificación nacional, fué que mitigara la ferocidad excesiva en la conducción de la guerra. En primer lugar, hay que mencionar en este sentido el respeto frente a la muerte. La concesión de una tregua a fin de sepultar a los caídos, aparece efectivamente como deber elemental de humanidad en un pasaje de la Ilíada 2); sin embargo, lo que vemos en la totalidad de este poema está en contradicción con esa idea e impide que podamos interpretar esta manifestación aislada de otra manera que como un agregado de una época posterior. En seguida, al principio de la epopeya, anuncia el poeta que la ira de Aquiles mandará al Orco a las almas valientes de muchos héroes, pero sus cuerpos serán pasto de perros y aves de rapiña. En otro lugar exclama la diosa Atenea, enemiga de los troyanos: "Más de uno de los troyanos tendrá que saciar a perros y aves con sus propias carnes y grasas, derribado junto a las naves aqueas". 3) Y el héroe Diomedes elogia con feroz humor la fuerza de su proyectil: Quien por él fuere alcanzado se pudrirá regando la tierra con su sangre y en derredor suyo revolotearán más aves que mujeres. Además la Ilíada está llena de luchas por los cadáveres de los héroes caídos; no sólo su atavío de armas, sino también sus cuerpos desnudos, tratan de arrebatarse re-

cíprocamente los dos ejércitos en esfuerzo máximo y obstinado. También el relato del canto final, donde campea un espíritu algo más suave, se basa en la premisa de que aceptar un rescate por los cadáveres, no es la regla, sino una rara excepción, pues se hace necesaria la intervención del dios supremo y su expreso mandato para que Aquiles se avenga a desistir de quedarse con el cadáver de Héctor. Sólo un poema épico posterior, la Tebaida, en el cual luchaban griegos con griegos y no con bárbaros, terminaba con la sepultura solemne de todos los combatientes caídos, con el consentimiento del vencedor, dominador del campo de batalla. Desde entonces se impuso sin discusión el principio que prohibe la mutilación de los guerreros muertos y establece que no debe privárseles del honor de la sepultura. 1) No sólo en favor de los muertos, sino también de los vivientes, se hizo vocero de importantes reclamaciones el sentimiento colectivo de los helenos. Debería respetarse la vida y la libertad de los vencidos. Pero no asimismo su propiedad. La índole y extensión de las responsabilidades de ésta y la propia suerte de los sometidos, dependían de la naturaleza de la guerra y de la magnitud de la victoria, y también de la condición de la parte derrotada. La extirpación total de una comunidad griega no se intentó sino muy rara vez y posiblemente nunca con éxito. Hasta el solo intento requería una justificación especial, que casi nunca se llegó a reconocer como suficiente. En cambio, la expulsión de la población subyugada y el reparto de sus tierras, lo mismo que la transformación de propietarios independientes en labradores tributarios, no sólo se dió realmente sino que tampoco constituía una transgresión del límite trazado por los derechos de beligerancia, aunque en la gran mayoría de los casos se contentaban con resultados de menor alcance. Lo que, por lo menos en tiempos históricos, era inadmisible entre los helenos, era la matanza de los prisioneros, que en los poemas homéricos se calificaba de "lícita", aunque a menudo se desistió de ella. 2) También se eximió a ciudadanos griegos subyugados de aquella suerte horrible que describe la Ilíada de esta manera: "Llamas devoran la ciudad, por la espada sucumben los hombres, niños y mujeres se llevan al cautiverio". Ciertamente no faltan tampoco excepciones de esta regla benéfica, pero son pocas

y casi siempre explicables, aunque no justificadas, por circunstancias extraordinarias. Los tebanos considerando que eran dueños legítimos de la comarca de Beocia o por lo menos que la hegomonía en ésta correspondía a su ciudad, no daban perdón a prisioneros de guerra oriundos de otras poblaciones de la misma comarca. Los siracusanos, juzgando grave injuria la intromisión de Atenas en los asuntos sicilianos, dejaron perecer a miles de los invasores en las canteras después de su brillante victoria sobre ellos, y, so protexto de que solamente los tenían detenidos allí, en realidad insuficientemente alimentados y expuestos a todas las inclemencias del tiempo y hacinados en masa, éstos perecieron en medio de grandes tormentos. Atenas tampoco logró abstenerse de excesos similares cuando las batallas decisivas de la guerra del Peloponeso. Después de la ocupación de la traicionera ciudad aliada Torane, mujeres y niños fueron vendidos como esclavos, mientras los hombres, llevados como prisioneros a Atenas y luego, al pactarse la paz, rescatados en parte y en parte canjeados, se escaparon de lo peor. No ocurrió lo mismo con los habitantes de Escione, otra confederada que también había desertado. En este caso, la venta de mujeres y niños füé acompañada de una matanza de los hombres y un reparto de tierras, que los atenienses regalaron a los plateenses fugitivos de au patria, pues hacía sólo cinco años que Platea, tras un prolongado sitio, había sido tomada por los espartanos (427) que, a instigación de los tebanos, habían castigado la ciudad por su defección, devastándola por completo, vendiendo las mujeres y ajusticiando a los guerreros sobrevivientes.

El trato similar de la isla Melos por parte de los atenienses parece tanto más odioso porque esta isla colonizada desde Esparta era una comunidad autónoma que ni había violado la fe de la alianza ni había tenido parte alguna en la guerra. Se había limitado a resistir a la exigencia de abandonar su neutralidad conservada hasta entonces (416). Por cierto que no faltan paralelos modernos de semejante violación del derecho de neutralidad de los Estados —recuérdase el bombardeo de Copenhague por los ingleses en el año 1807— ni hay una diferencia fundamental entre ella y el tratamiento que los espartanos aplicaron en aquella guerra a las naves mercantes

neutrales, 1) pues, cuando su interés lo exigió, apresaron esas naves y a menudo mataron a los capitanes de una manera despiadada. Y ¿qué debemos pensar del singular relato en que Tucídides refiere los sucesos de Melos? Puesto que en esa célebre plática hace proclamar al representante de Atenas la política de prepotencia de ese Estado en toda su descarnada crudeza, sin disimulos ni paliativos. Bien pocos fueron tan ingenuos que tomaren la discusión erudita de cuestiones de derecho natural, sostenida en esta oportunidad, por una historia fiel de negociaciones diplomáticas llevadas a cabo realmente. En épocas antiguas y también modernas otros opinaron que el historiador tuvo la intención de poner de esta manera en la picota el proceder ilegal y desconsiderado de los estadistas que gobernaban Atenas en aquellos tiempos. Creemos que también debemos oponernos a este criterio, aunque hasta Grote lo compartió. En ese discurso del enviado de Atenas se habla con mofa y desprecio de vaticinios y oráculos y por lo menos con frío escepticismo de la concepción teológica de la historia. Mas no cabe duda de que Tucídides no veía con hostilidad esta ideología. Entonces ¿cómo iba a ser su intención desacreditarla? Y además: el desdén hacia toda la fraseología tradicional (como por ejemplo: "no vamos a pronunciar bellas palabras ni a recordar la victoria sobre los persas para justificar nuestras pretensiones de hegemonía"), ese robusto realismo político, también debe considerarse evidentemente como propio de Tucídides más que como blanco de su polémica. Seguramente que no quiso insinuar que los atenienses habrían hecho mejor pronunciando bellas frases o encubriendo con hipócritas alegatos jurídicos lo que en realidad era una cuestión de poder. Nuestra impresión es más bien ésta: En este caso, el historiador se deja guiar exclusivamente por sus sinceros sentimientos de veracidad, por una franca aversión a la fraseología y por una perspicaz inteligencia política, procurando desnudar lo sustancial de la cuestión con claridad y sencillez, y señalar que los intereses de los Estados y las condiciones de su potencialidad son lo único importante y decisivo en las relaciones internacionales. Con esto, mas no con aquel supuesto propósito polémico, concuerda también la manera fría y desapasionada con que relata la catástrofe fi-

nal. Semejante impasibilidad era mucho más propia del historiador ático en su orgulloso intelectualismo, que a veces procura acallar su compasión humana, que del pueblo de Atenas. Este se parecía a un hombre muy intemperante, pero no carente de magnanimidad. Era muy propenso a inspiraciones apasionadas, pero su alta humanidad se ponía de manifiesto en su particularidad de no desoír obstinadamente la voz del arrepentimiento y del perdón. En el mismo año en que los espartanos procedían rabiosamente contra la infortunada ciudad de Platea, recayó en Atenas una parecida condena sobre la traidora ciudad aliada de Mitilene en la isla de Lesbos. 1) Se decidió matar a todos los hombres que podían llevar las armas y vender como esclavos a mujeres y niños. Pero pronto se produjo un cambio favorable en la opinión. La terrible sentencia fué revocada por una nueva votación del pueblo y la buena noticia enviada a su destino con la máxima rapidez, y desplegando extraordinaria energía los remeros ligeros enviados a este objeto. Es lamentable tener que informar que aun el veredicto atenuado en su efecto era sumamente duro comparándolo con los conceptos modernos —pues más de mil de los cabecillas culpables quedaban sentenciados a la pena capital—, pero eso no altera el hecho de que de todos los griegos solamente los áticos se mostraran capaces de semejante cambio de opinión. Ellos eran incapaces de aquella alevosía cruel con que Esparta preparó una trampa a dos mil de sus ilotas más pundonorosos y de mayores aspiraciones, so pretexto de darles la libertad. A pesar de que a veces el corazón de este noble pueblo había obedecido *a* emociones generosas, la política de Atenas no fué decidida por éstas, sino por el bien o mal entendido interés del Estado. Magnanimidad demostró el demos de Atenas, cuando después de finalizar las revueltas cívicas que llenaron los últimos años del siglo V, concedió una amnistía a los rebeldes oligárquicos casi sin excepción y la mantuvo inquebrantablemente en pie, a pesar de más de una agitación perturbadora. Su pensar humano se comprueba a menudo por la previsión legal que dedica al amparo de los débiles. Así en las subvenciones oficiales que se asignaba a los incapacitados para ganarse su sustento, 2) en el derecho concedido a la esposa (por lo menos de una categoría determinada) de poder pre-

sentar su queja contra el marido que la maltrate, como también por la previsión en favor de viudas y huérfanos, y en especial por la educación de deudos de guerreros caídos que se lleva a cabo por cuenta del Estado, mientras que, en cambio, la época homérica no conocía suerte más lastimera que la de aquellos huérfanos que del banquete de los hombres reciben la parte más mezquina y un trago "que moja los labios, pero no humedece la garganta". 1)

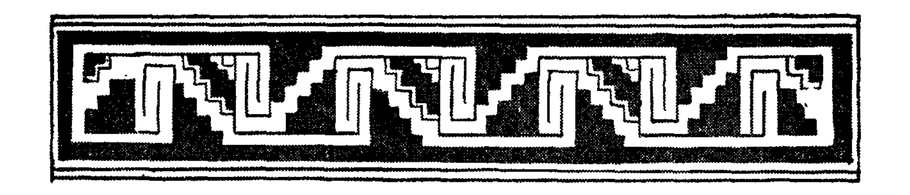
Tampoco el esclavo carecía en Atenas de todo amparo legal. De un trato demasiado malo de parte de su amo le protegía una fuga al santuario de Teseo, en donde podía pedir se le vendiera a otro dueño si se comprobaba que su queja estaba justificada, regla protectora que por lo demás encontramos también en otros Estados griegos. Pero la política interhelénica de Atenas no carece tampoco de todo impulso altruista. El amparo de los débiles es un tema favorito de los oradores y dramaturgos áticos. Cuando coincide con los intereses del Estado, este concepto halla amplia resonancia también en las declaraciones de los políticos prácticos. Hay en esto tan poca hiprocesía como, por ejemplo, en la Gran Bretaña de hoy día, en donde el entusiasmo por la libertad de pueblos extranjeros es genuino y vigoroso, dando más vuelo y calor a las acciones políticas en pro de sus intereses cuando ambos concuerdan, bien que sin impedir que en otros momentos se llegue a elevar "el interés de Inglaterra" a la categoría de principio moral. Quien observe las fases alternativas de la política de Atenas, notará pronto que la invocación de la justicia y de la moral se vuelven tanto más resonantes y más seguidas cuanto más decaimiento sufre el poder del Estado. Cuantas veces subía uno de los dos cubos, bajaba el otro. Lo que se elogiaba como tradición sagrada y legado más precioso de los antepasados, se trataba con ironía en otra oportunidad, como flaqueza romántica.

Quien en vista de este y otros fenómenos parecidos quisiera desesperarse respecto de la posibilidad de un progreso ético en las cuestiones internacionales, sería víctima de un error. La comunidad ideológica suele seguir a la de intereses mutuos, pero no precede a ésta. Influjos humanizadores de toda suerte pueden alcanzar temporalmente una fuerza nota-

ble, pero jamás llegaron a triunfar sobre el instinto de preservación de una nación o de un Estado. Considérese asimismo que no hubo nunca otra época como la presente, con perspectivas más favorables para progresar. Y, sin embargo, un examen superficial podría inducir a error si se fijara en las grandes guerras del siglo pasado olvidando que casi todas se libraron en favor de la paz, si se nos permite este giro paradójico, pues en ellas se conquistó o fué preservada la paz interna para muy extensas zonas. Por medio de ellas se logró en Europa que multitud de pequeños Estados se integraran en dos unidades políticas que comprenden actualmente casi cien millones de habitantes, y en América, la gran Unión del Norte se salvó del desmoramiento que la amenazaba. A estos progresos trascendentales de la causa de la paz pueden seguir todavía otros, que cabe esperar de la solidaridad de intereses comunes de por lo menos un gran número de Estados, si no de todos; que deben intensificarse en la misma medida en que la subdivisión progresiva del trabajo, unida a las mayores facilidades de comunicaciones, llegue a formar territorios económicos siempre más extensos y a establecer mayores y más estrechos vínculos entre distantes zonas del mundo. Y no cabe duda que de este modo puede ocurrir cada vez con mayor frecuencia que un choque armado de dos Estados entrañe perjuicios tan formidables para algunos o muchos otros países, que éstos se vean obligados a recurrir, como medida preventiva, a la amenaza de su intervención en caso de estallar el conflicto, exigiendo un arreglo pacífico de la cuestión litigiosa. Una advertencia conminatoria de esta índole podría convertirse en permanente, pero la norma de orientación para resolverla debería responder a consideraciones del bien común de acuerdo con la naturaleza de la cuestión. Y con esto se hubiera conseguido la máxima aproximación a la justicia y ética imperantes dentro de las fronteras de los Estados, que pueda ser compatible con la separación de la humanidad en cierto número de asociaciones antónomas y soberanas, denominadas Estados, separación que probablemente jamás se podrá eliminar.

Pero volvamos una vez más hacia la Grecia antigua, tan dividida y quizás precisamente por eso dotada de una poten-

cia creadora tanto mayor, o mejor dicho, hacia el sitio que constituye su suburbio intelectual. Muchas veces esta parte parte importante, cuyo peso aumenta continuamente, desempeñó ya el papel de representante del todo en nuestra exposición. Sin embargo, como nuestro relato está ahora a punto de afincarse en las riberas del Iliso y bajo el peñasco coronado por el castillo de la diosa virginal, convendrá hacer conocer al lector el país y sus moradores para familiarizarle con la particularidad de los "centros de cultura de la Hélade". 1)



CAPÍTULO II

ATENAS Y LOS ATENIENSES

AY algo que ni siquiera el sombrío escepticismo de Eurípides discutió nunca: la magnificencia de su ciudad patria. Su boca no se cansó jamás de ensalzar "Atenas, la gloriosa, enguirnaldada con violetas", los "hijos de Erecteo, envueltos en el halo etérico más luminoso", "vastagos de los dioses bienaventurados" y su "tierra santa". Y su himno despierta el eco más sonoro aún dos mil años más tarde. 1) ¡ Qué pobre —así exclamamos también nosotros— sería la humanidad, si no hubiera existido Atenas! Intentemos modestamente darnos cuenta de las causas, o por lo menos de algunas de las condiciones de este inaudito florecimiento espiritual, cuya sede fué este bendito lugar de la tierra.

Atenas era la heredera de Mileto. Pero no una heredera sonriente. Pues, cuando en Atenas el poeta trágico Frinico, precursor de Esquilo, puso en escena la obra "La toma de Mileto", su reconquista por los persas después de la sublevación jónica (494) conmovió a las filas de espectadores tan hondamente que fué prohibida una segunda representación y condenado a una multa el autor de la obra demasiado eficaz. 2) Y, no obstante, fué precisamente el hundimiento de Jonia lo que llegó a dar a Atenas el primado de Grecia. La caída de Mileto, cuna de la ciencia helénica, fué la causa de que Atenas se convirtiera en el centro espiritual. Y con eso ya se han trazado límites más concretos a nuestro comentario. Exponer, no que Atenas tenía que conquistar en cualquier circunstancia

la alta posición alcanzada, sino que podía lograrla cuando su competidora descendió de su altura: he aquí la misión exclusiva de las meditaciones siguientes.

Todo lo que pudimos relatar acerca de las condiciones favorables a la cultura griega (véase I, p. 31, s.) puede decirse en términos generales y aun muy en particular del Ática. Esta parte de tierra firme griega, la más saliente hacia el Este, vuelve del todo sus espaldas al Norte y Oeste, pobres de civilización, y tiende sus brazos al Este como si quisiera abrazar el Oriente y su vieja cultura. Quien llega hasta la punta Sur de ese país, por ejemplo a los escalones del reluciente templo de Atenea erigido sobre el cabo de Sunio, puede percibir de cerca la isla de Ceos y su mirada se hunde así en el archipiélago que conduce suavemente al Asia. También en el Ática se hallaban reunidos en reducido espacio los más distintos oficios y con eso las más diferentes aptitudes. Frente al agricultor, habitante de la llanura, se encuentran el pastor en la montaña y el marinero y pescador de la costa tan extendida. Estos tres grupos de población formaban en el siglo VI ni más ni menos que tres fracciones o partidos regionales: los de la llanura, de la montaña y de la costa. Los habitantes del Ática se creían aborígenes del suelo de su patria, se consideraban autóctonos, lo cual significa que desde siglos estaban establecidos en el país y que la población primitiva no había sido expulsada ni subyugada por conquistadores. La formidable oleada de la migración dórica no llegó a inundar el Ática. De este modo se dió la posibilidad de un desarrollo ininterrumpido y gradual, que para los comienzos de una comunidad no es menos Benéfico que para el hombre futuro una adolescencia tranquila. Al peligro opuesto de la laxitud y de un entumecimiento cantonal se oponía todo: la necesidad de emplear su propia fuerza en muchos litigios de fronteras; la intensa labor indispensable que exigía el suelo no demasiado fértil, y que, sin embargo, se veía recompensada; y, no por último, el mar agitado en su derredor que invitaba imperiosamente a la navegación, al tránsito, a actividades mercantiles e industriales. La población era de ascendencia jónica, quiere decir que pertenecía a la estirpe griega de inteligencia más despierta. Pero al Norte del pequeño país vivía la tribu foránea de los beocios, y al Oeste

los dóricos megáricos. Al influjo de semejantes vecinos no podía sustraerse del todo el pequeño pueblo de Ática. Así como el lenguaje ático formaba el eslabón intermedio entre las demás variantes del "dialecto jónico, por una parte, y el dórico y el eólico, por otra, así también las costumbres áticas en la arquitectura, en su indumentaria y en la educación infantil revelan más de una nota de parentesco con las tribus no jónicas, sobre todos con los dóricos. Pero tampoco han faltado fragmentos de pueblos extraños (tracios en Eleusis, y aun fenicios en la próxima Salamina), mientras una familia de gran prestigio hacía remontar su linaje de antepasados de Caria y algunas familias de príncipes desterrados de otras partes de Grecia (Nélidas y Eácidas) se habían instalado en Atenas, pues ésta siempre mereció elogios por el trato hospitalario que dispensó lo mismo a los hombres que a los dioses y sus cultos. Así, todo hacía esperar que en esta región se produjera una evolución multiforme y no una especialización monótona. Con esto concuerda de la mejor manera el carácter de la región. "Cuando bajamos de la sombra de los olivares al puerto, a media hora de distancia, escribe Ernst Curtius, tenemos la sensación de haber entrado en otro país". 1)

La suntuosidad de los jónicos del Asia menor no cundió entre los atenienses, como, por otra parte, tampoco igualaron éstos a sus hermanos del Asia en materia de espíritu expansivo e iniciativa audaz. De aquella propensión a la aventura, que transformara al hombre de Mileto en mercenario egipcio, e hiciera llegar a samios hasta los oasis del Sahara, carecibieron casi por completo los atenienses de los siglos VII y VI antes de J. C., y con esta circunstancia se relacionan no pocos factores que habrán de favorecer el desarrollo del pequeño Estado. A medida que vamos conociendo mejor la historia de la Atenas antigua, nos asombra la franca continuidad de su desenvolvimiento. 2) Las violentas luchas de clase demoraron notablemente su progreso, pero sin poder alterar sus características. Casi se sustrae a la observación el cambio que de la época de la monarquía conduce a la segunda fase evolutiva de la constitución, al gobierno de la aristocracia. Lo mismo ocurre con la próxima fase de la evolución, que,

progresando con lentitud y sin solución de continuidad, hizo participar en los derechos políticos a sectores cada vez más amplios de la comunidad y concluye, por fin, en el paso del régimen aristocrático a la democracia. Y también durante esta última el prestigio social de las viejas familias feudales subsistió mucho después de haberse abolido sus previlegios políticos. Destacamos particularmente una de las consecuencias benéficas de esta evolución gradual. En la mejor época de Atenas no existió ninguna excitación febril del instinto de enriquecimiento y, por el mismo motivo, tampoco una plutocracia. Y así como el hecho de mantener alejados del puesto más alto del Estado a los pretendientes ávidos de posiciones oficiales y sus intrigas, constituye una ventaja de la monarquía hereditaria, la nobleza hereditaria logró algo similar en los Estados dominados por ella, al cerrar el acceso a sus cargos superiores a la competencia espúrea de quienes los anhelaban con fines del mero lucro. De este modo se hizo posible que prevalecieran tradiciones más sanas, se evitó un agudizamiento odioso de la desigualdad entre los hombres y se brindó a la vida espiritual cierta seguridad de que sería mejor apreciada.

2. No es posible demostrar las causas fundamentales del encubrimiento intelectual de Atenas, la colectividad que aquí nos ocupa sobre todo. En lugar de extendernos en construcciones huecas, preferimos presentar hechos que si no debían, por lo menos, podían favorecer aquel apogeo. Pero para eso tenemos que retrotraer algo más lejos nuestro relato. En Mileto, la ciencia se hallaba en primer lugar al servicio de la vida. El tráfico marítimo del poderoso emporio exigía el perfeccionamiento de los conocimientos astronómicos y matemáticos. Este era el tronco en que luego se injertó el vastago de la especulación cosmológica. En Atenas, las actividades artísticas eran corrientes antes ya de que la investigación científica hubiera echado raíces. Varias circunstancias fomentaron el cultivo de las bellas artes, apoyadas en la artesanía. La necesidad de completar el escaso rendimiento del suelo con productos industriales, por lo que precisamente gobernantes como

Solón, Pisístrato y Clístenes alentaron la inmigración de menestrales extranjeros. Constituyó otro incentivo el material que el mismo suelo ofrecía para obras de arte y para la producción artesana, brindando a los moldeadores y pintores de vasijas la arcilla más fina y a los escultores y arquitectos las canteras más ricas en mármol. ¿Y acaso no tenía razón la antigüedad, cuando suponía que también los sentidos debían adquirir una sensibilidad mayor y agudeza donde hay una plenitud exuberante de luz y donde la pureza del aire es máxima? 1) Los antiguos no se cansaron de elogiar también en otro respecto el clima de Atenas, que, sin duda, desde entonces ha empeorado en cierta manera: la gran variedad de la vegetación, ponderada por el comediógrafo Aristófanes, que permitía el crecimiento de frutas y plantas en casi todas las estaciones del año y que por poco borra toda diferencia entre las mismas, ya no existe en la misma medida. Con la destrucción de los bosques disminuyó la abundancia de las precipitaciones pluviales y aumentó notablemente la molestia del polvo. Pero en otros aspectos el Ática sigue siendo hasta hoy día una región privilegiada. Apenas hay dos días en el año en que el sol se haga invisible, y la mitad de los días del año está formada por hermosos días veraniegos. Curtius nos ha recordado que "aun en la actualidad las plantas agrícolas cultivadas en esas tierras dan productos más tiernos, más finos y más aromáticos" y que "las frutas de los árboles de Ática y de sus huertas eran más sabrosas que las de todos los demás países" que "ninguna montaña de Grecia produce hierbas más fragantes que el Himeto, la región más afamada de la cría de abejas". 2) ¿Alcanzaron también al hombre estes ascendientes naturales? No lo sabemos. Una sola cosa es segura: la viveza de los atenienses, el contraste de su clara inteligencia frente a la "tosca ingenuidad" general, en fin, su superioridad mental, que los destacaba entre los griegos, como éstos aventajaban a los bárbaros —esto era un hecho reconocido por todos y que menciona ya el historiador Herodoto. 3)

La ciencia y el arte son mellizos, aunque no raras veces reine cierta discrepancia entre ellos. Ambos se basan en vastas proporciones en el don de observar fielmente, que, a su vez, tiene sus raíces en una máxima susceptibilidad de los

sentidos. Donde nosotros recogemos una sola impresión, el griego recibía veinte (como dice acertadamente un profundo francés, a quien debemos buena parte de lo que a continuación se expone) y cada una provoca vivas resonancias en el alma. A él se debe probablemente también, dicho sea de pasada, el sentido de mesura característico del arte griego en todas sus ramas y, más allá de ese sector, en la misma vida y sus ideales, el temor a todo lo exagerado y su parquedad en el empleo de los medios de expresión. Proviene también de la misma causa —puesto que una impresión de contornos pronunciados y emocionante a la vez queda mejor fijada en la memoria— su mayor capacidad de reproducir fielmente las sensaciones recogidas del mundo exterior, sea que éstas provengan de sucesos consecutivos o simultáneos, sea que con sus formas y colores se trate de retenerlas por medio del cincel o del pincel, o que un artista de la palabra sea quien se esfuerce en reproducirlas por medio de sonidos, palabras y frases, con el ritmo de la oración o del verso. La pintoresca belleza de innumerables pasajes de los poemas homéricos, sobre todo de la Ilíada, las imágenes plásticas de enfermedades bosquejadas por los médicos hipocráticos, las obras maestras de la escultura y los relatos históricos de autores como Herodoto y Tucídides, que encantan por su fuerza intuitiva, pueden considerarse como retoños de un mismo tronco.1) Pero también en aquellas artes que no aspiran a imitar, como son la música y la arquitectura, se manifiesta en todas partes la sensibilidad mucho mayor propia de los helenos. Su gama musical conoce, no sólo un escalonamiento de notas por tonos enteros o medios, sino también por cuartos. La estructura de una obra arquitectónica revela una diferenciación sumamente amplia entre las partes principales y secundarias; por ejemplo, cada una de las estrías de las columnas del Partenón tiene una profundidad menor en el medio, que aumenta en la proximidad de los externos terminales de ambas puntas. Innumerables artificios del genio creador cooperan con la mayor capacidad de percepción e impresión emocional, que escapan fácilmente a nuestros sentidos más enervados y que se revelan al oído y ojo verificador no sin esfuerzo y, a menudo, no sin ayuda y sólo después de analizar con esmero una construcción en pie-

dra, como v.g. el Partenón de Atenas, o en palabras y versos, como los cantos corales de los trágicos del Ática. Todos los méritos propios de los griegos son en mayor medida aún característicos de los jónicos y sobre todo de los atenienses.

Hasta este punto se halla al descubierto la raíz común de sus primores artísticos y científicos. Asimismo se reconoce sin dificultad el camino doble, y sin embargo concordante en el fondo, que lleva de estos cimientos hacia escalones más elevados de la perfección: por un lado, de lo artístico, originada por la clara separación de las partes, por la disposición sinóptica de un todo, por corresponderse estrictamente forma y sustancia, producto y órgano; por el otro lado, de lo intelectual, con su demanda de claridad la meditación, de subdivisión de la materia científica y de orden sistemático preciso de sus componentes en grandes conjuntos, grupos y subgrupos. Porque donde la observación individual tiene tanta claridad y precisión, ¿cómo no suponer que se despertará y fortalecerá el deseo de preservar también de oscurecimiento y confusión tanto los complejos de observaciones como su imagen mental? Sólo llega a incorporar cómoda y agradablemente una generosa abundancia de ideas y contemplaciones, quien las ordena, clasifica y coordina cuidadosa y prolijamente. Aquí encontramos la fuente de una de las dos corrientes principales del pensar científico, la del espíritu analítico. Más difícil parece seguir hasta su origen la otra de ellas, el espíritu de deducción, y vincular así el instinto impulsor de la más alta producción científica, que se hizo sentir primero y con fuerza en los jónicos, con otras manifestaciones de la mentalidad de esa raza. Parece entreabrirse un abismo entre el alegre goce de espectáculos del jónico, su regocijo del colorido resplandor de las cosas y su gusto por todo lo que recrea y llena el oído y la vista, y por otra parte, su anhelo de severidad científica, de abstracciones frías e incoloras, como el que ofrece, por ejemplo, la obra de Anaximandro. Pero el conflicto es sólo aparente. El origen más profundo de la abstracción, la necesidad de simplificar y generalizar, es en realidad la necesidad de aligerar. Si no quiere sentirse la multitud de imágenes mentales como una carga onerosa, es preciso reducirla a la menor cantidad posible de conceptos básicos y de la mayor

sencillez. En ese caso se puede despejar la mente de un sinnúmero de detalles, por lo menos temporalmente, sin que desaparezca la confianza certera de poseerlos y de recogerlos nuevamente cuantas veces haga falta y así aquélla respira tanto más libre y aliviada. Del mismo modo, y a pesar de la apariencia contradictoria, el espíritu deductivo está allegado en su fuente originaria al regocijo de la profusión multicolor de las ideas. Con el adelanto progresivo de las distintas ramas de la ciencia se produce naturalmente una separación; y así sucedió que su consagración a los conceptos abstractos de medida y número llenó de magníficos frutos no tanto las manos de la raza jónica como las de la dórica. Los dos impulsos referidos se unen para crear lo que podemos llamar el espíritu sistemático, quiere decir aquella orientación del pensamiento que no conoce ni posee ningún detalle particular como tal sino como parte de un edificio bien estructurado y acabado (de un sistema). Esto era el mayor mérito y a la vez el mayor riesgo de la mentalidad griega. De allí provenían no pocas generalizaciones prematuras y extraviadas. En las mallas de la red que debe encerrar los hechos, se enreda fácilmente el espíritu investigador. Y nuevamente podemos pensar en el gemelo de la ciencia, en el arte, cuyos conocedores más eruditos se inclinan a creer que la causa de la paralización de su desarrollo fué el espíritu sistematizador, la manía regularizadora y la prematura congelación de su canon. Pero no nos debe preocupar aquí la sombra de la poderosa luz. Más oportuno sería mencionar todavía otra ramificación de este potente instinto. Al dominio de la materia científica, a la teoría, se asociaba el afán de someter también el mundo de la práctica a principios máximos y universalmente válidos. Pronto tendremos ante nosotros al que se consagró a la realización de este propósito con una fuerza intensificada hasta la pasión.

3. Hasta ahora hemos tratado de los jónicos y también de los atenienses, como si hubiesen sido grupos humanos de estructura homogénea. No cabe prescindir de semejante modo de exposición en todos los casos en que se pretende poner de

relieve elementos comunes de un pueblo o de una raza. Mas, en nuestro caso, se presta sobremanera a inducir a errores nuestro juicio. Porque es precisamente la riqueza de sus configuraciones individuales lo que califica más que ningún otro rasgo el desarrollo de Atenas. Proviene de ella la originalidad, y de ésta la plétora de talentos geniales que son lo característico de la época de florecimiento de esa metrópoli. Difícilmente podrá señalarse otra época de la historia en que vuelvan a cumplirse con tanta integridad los requisitos que formuló Wilhelm von Humboldt y, después de él, John Stuart Mill. Difícilmente existió otro sitio en la tierra donde en tan amplia medida florecieran la "libertad" y "diversidad de las situaciones" de las que brotan "la fuerza de los individuos" y "la diferenciación multiforme". 1) Tampoco se les ocultó a los antiguos cuánto favoreció el progreso de Atenas la recuperación y ampliación progresiva de la libertad política. "No sólo en determinadas oportunidades, sino en todas, se hace patente la importancia de que impere la igualdad jurídica. Porque los atenienses no aventajaron en la guerra a ninguno de sus vecinos mientras se hallaron bajo la tiranía, pero tan pronto se libraron de esta dominación, no tardaron en ocupar el primer lugar". Aunque este dictamen de Herodoto 2) respecto al poderío de Atenas, favorecido precisamente por la prudente diplomacia de Pisístrato, no está exento de cierta exageración, pronuncia seguramente la plena verdad por lo que atañe al nacimiento de las energías espirituales. Los términos acostumbrados, como libertad, democracia y otros más, dan, sin embargo, una impresión poco suficiente de la vida constitucional de Atenas. No es esencial de ella que toda la población masculina reunida en la *pnyx* adoptara resoluciones mayoritarias, gobernando por medio de ellas el Estado. Mucho más importa la estructuración sumamente primorosa de éste último, que precede en mucho al advenimiento de la democracia, y que es dable comparar con el maravilloso desarrollo que revela un ser diminuto bajo el microscopio. Desde la familia hasta la colectividad pública, se desarrollaba un vasto conjunto de círculos concéntricos. El "hogar", la "estirpe", la "cofradía", la "tribu", cada una de estas entidades

reunía sus miembros para realizar trabajos comunes, para asistir juntos al servicio religioso y lo mismo a alegres festejos colectivos. En todas partes reinaba una colaboración contenta, un esfuerzo competidor. Una rivalidad provechosa para la comunidad, dado que fomentaba la prosperidad de sus componentes. Y en este sentido nada cambió ni siquiera la reforma de Clístenes, que por medio de una combinación sumamente ingeniosa sustituyó en parte las asociaciones parentales por unidades locales. Su reforma llevó a cabo este objeto al estructurar las tribus sobre la base de los distritos y refundiendo los dos principios opuestos de suerte que en lo posible se corrigieran las desventajas de ambos y se aumentaran notablemente sus méritos. El unitarismo que obtuvo así la victoria y triunfó a la vez sobre el regionalismo como sobre la separación de la nobleza y de los patricios en forma de castas, no era de ninguna manera un centralismo rígido y riguroso que devorara la vida individual de las órbitas menores. Bien al contrario: la estructuración de la colectividad resultó aun más variada que antes. En cada uno de sus componentes palpitaba una vida rigurosa que satisfacía las necesidades prácticas no menos que las espirituales. La comunidad del culto como la de intereses abrazaba con sus lazos unificadores los miembros de las grandes entidades como de las pequeñas. La posesión mancomunada de santuarios, sepulcros, propiedades, bibliotecas, etc., estrechaba los vínculos entre los miembros e irradiaba aquel calor agradable que tanto se asemejaba a los sentimientos familiares de los cuales no quería prescindir el jónico, y menos aún el ateniense, incluso en la esfera de la vida pública.

Pero ¿dónde queda entonces la personalidad individual, su libertad y su desarrollo peculiar? —podría preguntar el lector extrañado— ¿Acaso todas aquellas asociaciones no son otros tantos obstáculos, otros tantos medios para restringir y aminorar la vida individual en favor de la comunidad? La contestación más acertada de estas preguntas la da una comparación de Atenas con Esparta. Aquí estaba, si no destruido, atrofiado prematuramente el poder de las asociaciones de las estirpes, a causa del incesante esfuerzo guerrero. Hasta la propia vida familiar había perdido la mayor parte de su sig-

nificado. La educación de los varones quedaba íntegramente a cargo de los órganos oficiales. El hogar del adolescente y hasta del recién casado, era el cuartel. Ni siquiera el hombre adulto en el seno de la familia, sino en el sisitio, quiere decir, en la comensalía que aun en tiempos de paz persistía como institución permanente. La organización de la vida colectiva era casi exclusivamente de tipo militar. Las entidades intermediarias entre el individuo y la colectividad faltaban en parte o se reducían a simples recursos de clasificación mecánica. ¿Qué consecuencias resultaron? Afectado exclusivamente al servicio de finalidades del Estado, dominado únicamente por sentimientos políticos, estatales, y esto hasta el extremo, el individuo ostenta un mínimo de cualidades individuales y apenas un mínimo de actividades artísticas y científicas. Exactamente lo contrario sucede en Atenas. Y por eso bien podemos decir que todas aquellas entidades intermediarias eran como quien dice capas protectoras dentro de las cuales podían nacer y fortalecerse la individualidad, la diversificación y la originalidad. Porque ¿a quién necesitamos explicar que también la libertad pública puede alcanzar estabilidad permanente y desplegar una actividad benéfica sólo cuando encuentra su apoyo y fundamento en el régimen autónomo de pequeños y aun mínimos círculos, y que sin tales fundamentos la libertad pública no prospera en ninguna forma o conduce solamente a una tiranía de la mayoría y de paso hacia la esclavitud del individuo?

Pero es precisamente la tiranía de la mayoría lo que faltó de una manera notable en Atenas, tanto en el orden político como en el social. Su ausencia era considerada ya por Tucídides o por Pericles como la mayor bendición y como la causa principal de la grandeza de Atenas (si es que podemos adjudicarle realmente al segundo las ideas fundamentales de la oración fúnebre puesta en boca del estadista por el historiador. 1)

En frases llenas de profundas meditaciones y eternamente memorables se ensalza allí el orden constitucional de Atenas, que no deja de utilizar ninguna fuerza que quiere servir a la colectividad, que en este sentido no concede privilegios a ninguna clase y reconoce y premia todo mérito, sin fijarse ni en el rango social ni en la riqueza personal. El mismo espíritu liberal domina también en la consideración de la vida

privada. Nadie debe enojarse de que su prójimo modele su vida de acuerdo con sus inclinaciones, ni se amargue la existencia dominado por la envidia o por los sinsabores que produce la intolerancia. También en otro sentido la vida ha de estar llena de serena alegría y exenta de toda pesadumbre martirizadora. "Cultivamos la belleza en unión con la llaneza, el conocimiento sin menoscabo de la energía activa. Hacemos uso de la riqueza como recurso de la acción eficaz y no de la apariencia jactanciosa. Confesar su indigencia no trae deshonra a nadie, pero en cambio sí el eludir el esfuerzo que puede librar de la misma. Entre nosotros, los mismos hombres están capacitados para hacerse cargo de los intereses del Estado como de sus asuntos particulares, y también aquellos que se desempeñan en los oficios, disponen de no menores conocimientos de los asuntos públicos. Porque consideramos que quienes se desentienden de éstos, son. no miembros inocuos de la colectividad. sino miembros inútiles". Finalmente señala el discurso aludido Que "del mismo modo que el Estado ático en su totalidad es el centro cultural de la Helada, también el individuo llega a la madurez de la más variada actividad y a la máxima habilidad acompañada de gracia, constituyendo entonces una personalidad acabada, plenamente desarrollada y afirmada en sí", y no (podríamos añadir) una fracción de tal personalidad, un mero cuarto u octavo de hombre.

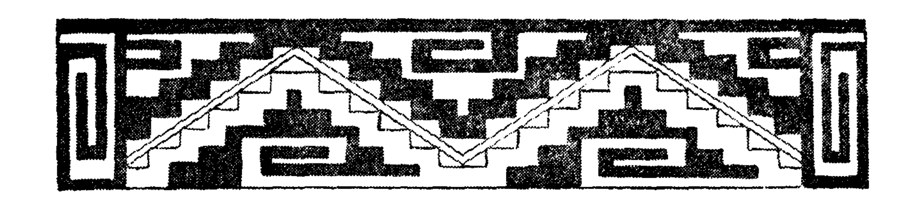
¿Quién dudaría de que Pericles describe aquí el ambiente que demostró ser el terreno propiamente idóneo para el desarrollo de la originalidad y genialidad? Cuanto menos la rigidez e inflexibilidad del convencionalismo nos opriman y dificulten nuestros movimientos, y cuanto más acostumbrados estemos a seguir la voz y los impulsos de nuestra naturaleza, siempre que lo permita la debida consideración del bienestar ajeno y de la propia salud espiritual, y a prevenirnos de la imitación de modelos ajenos, a manera de esclavo dúctil; tanto más se acrecentará la perspectiva de que, trabajando y saboreando la vida, la disfrutemos de lleno, que conservemos incólume toda aptitud latente en nosotros, que la desarrollemos íntegramente y que finalmente rindamos lo mejor, favorecidos por el juego espontáneo de sentimientos e ideas, por la sucesión vivaz de los conceptos, ni interrumpida ni obstaculi-

zada a causa de precipicios abiertos en nuestro interior. Naturalmente, esto reza en primer término para quienes se dedican al arte o a las ciencias. Pero su número debe aumentar necesariamente donde no todas las aptitudes se compriman a adaptarse a un solo molde estatal o social, deformándolas en parte y en parte atrofiándolas por tales condiciones. Si tantas personas, tan rica e individualmente desarrolladas, con dotes mejores que el tipo mediocre, descuellan de la masa, ¿cómo no debe aumentar también la probabilidad de un crecimiento correspondiente de nuevas bellezas, la esperanza de que se ideen otras tantas formas nuevas para crear y realizar lo bello y que, por último, se descubra asimismo nuevas verdades? Un par de ojos verá menos que muchos. Y verá tanto menos cuando los muchos ojos sean de diversa índole, cuando sus méritos y deficiencias se equilibren, cuando la agudez de la visión alcance su punto culminante en lo cercano para unos, en la lejanía para otros y en el mayor número posible de puntos intermedios para los demás.

4. Si bien es verdad que fueron en primer lugar razones internas las que elevaron tan extraordinariamente la capacidad productora espiritual del pequeño pueblo y país —cuyo territorio no tiene mayor extensión que el de Luxemburgo o de la provincia austríaca de Voralberg— mucho contribuyeron también a este maravilloso resultado total las condiciones externas favorables. 1) El desenlace victorioso de las guerras médicas había traído como consecuencia un grandioso aumento de riqueza material en manos de Atenas, ciudad ésta que se elevó paulatinamente a la hegemonía marítima y se hizo cargo del legado de los emporios jónicos, centros de la industria y del comercio separados en adelante de sus zonas circunvecinas del interior. Aquella capital acabó convirtiéndose en sede principal de una confederación o imperio que abarcaba todo el Este griego. Cuantos destacaban por su espíritu o su talento entre la población confederada o entre los subditos, afluían en gran número a la poderosa ciudad metropolitana. También el carácter de los mismos atenienses experimentó

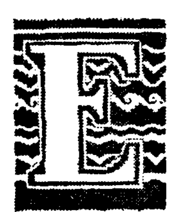
una notable transformación. La nota patriarcal y apacible que es característica de las fases más antiguas de la vida ateniense, desapareció hasta en sus últimos vestigios, cediendo su lugar (gracias en parte al papel más importante del Estado, y en parte a causa del contacto más estrecho con los jónicos del Asia menor), a aquel intrépido espíritu emprendedor de gran vuelo, a aquella energía repleta de vastas esperanzas, que en su tiempo había distinguido a Mileto y que encontró ahora su sitio en la nueva capital. Atenas se tornó más jónica de lo que había sido jamás. ¡Ay! pero tampoco quedó preservada por mucho tiempo del destino siniestro de los jónicos. El máximo esfuerzo la condujo pronto a un desgaste de sus fuerzas. Al florecimiento más esplendoroso sigue pronto el comienzo de la decadencia. Dos causas cooperan en este sentido. De un lado, el anhelo apasionado de acrecentar su poderío, que no consideraba fuera de su alcance ningún objeto y que apreciaba en poco todo cuanto obtuviera mientras aun quedara algo por conseguir o, para decirlo con palabras de Tucídides, "en un proyecto no realizado veía sólo un éxito malogrado", pero que apenas en momento alguno se daba cuenta perfecta del riesgo de un fracaso. 1) Por otro lado tenemos el carácter de las instituciones públicas, mucho más apropiadas para desenvolver y educar todas las fuerzas internas de una comunidad de medianas extensiones que para mantener sobre derroteros tranquilos y seguros la marcha de un gran Estado fuertemente acrecentado. Si las instituciones del Estado pueden calificarse de mecanismo cuyos engranajes están formados por grupos de hombres y en última instancia por personas individuales, las ventajas del aparato institucional de Atenas debían encontrarse sobre todo en el influjo y repercusión del todo sobre las partes y en un grado mucho menor en el desarrollo general que tuvo que tomar. Pero de ninguna manera estas instituciones eran idóneas para conducir una política exterior de gran envergadura, tarea ésta que, según nuestra experiencia histórica entera, únicamente pudieron llevar a cabo monarquías y aristocracias, y democracias sólo en el caso de que una coincidencia tan rara como feliz colocara a su frente a un Cromwell o a un Pericles y deter-

minara que, diciéndolo una vez más con palabras de Tucídides, el gobierno del pueblo "sólo llevaba el nombre de la democracia, pero en verdad obedecía a un solo hombre". Sin embargo, nuestra exposición, que sólo indirectamente y en segundo término trata del destino político de Atenas, puede detenerse en su apogeo más esplendoroso y en las obras imperecederas de sus grandes hijos con ánimo contento y sin preocuparse de los nubarrones que ya se acercaban. Volvámonos ahora a contemplar a uno de los más grandes de estos hijos, que llegó a ser el patriarca de un linaje de ilustres vastagos.



CAPÍTULO III

VIDA Y OBRA DE SÓCRATES



N todos los siglos han existido mentes despejadas y frescas de insigne capacidad y tampoco hubo con frecuencia sensible escasez de corazones ardientes. Pero un corazón ardiente unido a una cabeza fría se encontrará sólo raras veces, y el fenómeno más raro es un corazón que late con fuerza singular y emplea toda su pujanza para mantener fría la cabeza a semejanza de una caldera que acciona una instalación frigorífica. Apenas una vez en mil años se repite tal combinación en grandes proporciones. Y como para indemnizarnos por su rareza, hace sentir sus efectos sin agotarse en alguna forma y predomina por muchos siglos. En los fondos de la naturaleza humana está que semejante fenómeno sea casi inaudito. Todo entusiasmo tiene la tendencia propia de no aclarar sino mas bien de ofuscar la visión del intelecto. No hay afecto que obre de manera distinta. Atrae las ideas que pueden servir para alimentarlo y rechaza las que no se prestan para tal fin. La imparcialidad de la observación y del juicio sobre los hechos prospera la mayoría de las veces sólo cuando la neutralidad, que no es sino una ausencia de afectos, ha preparado el terreno. Benjamín Franklin fué calificado de entusiasta de la sobriedad. Pero en un grado mucho más elevado vale tal atributo para Sócrates. La pasión dominante de su poderosa personalidad, intensificada hasta convertirse en placer del martirio, propende hacia la clarificación del intelec-

to. Este filósofo sentía la pureza de los conceptos con el mismo fervor que anima a un místico exaltado que aspira a unirse con la divinidad. De su personalidad emanaba un impulso que ha dado origen a numerosas escuelas, o mejor dicho, sectas de filósofos moralistas, que para incontables miríadas de hombres cultos se convirtieron en sustituto de la religión popular en trance de desaparecer. Explicar este gigantesco fenómeno histórico será una de las tareas más importantes de las que tiene que ocuparse la obra presente.

Sócrates, hijo del escultor Sofronisco, nació en Atenas en el año 469 a. de J. C. o pocos años antes y aprendió en su primera juventud el arte de su padre. 1) Una obra de sus manos que representa las Gracias se exhibía en la Acrópolis aun a fines de la antigüedad y no es del todo improbable que un relieve, trabajado en el estilo de aquella época y descubierto precisamente allí, sea de la misma mano que aquella escultura. 2) Pero Sócrates renunció pronto a cultivar aquel arte y dedicó el resto de su vida exclusivamente a la meditación especulativa, descuidando a la vez la preocupación por su propia casa, lo que contribuyó seguramente a hacer poco placentero su matrimonio con Jantipa, del que nacieron tres hijos. Parece que su interés por la filosofía fué despertado por Arquelao, a quien ya conocen nuestros lectores como discípulo de Anaxágoras (cf. I, pág. 422 y 450 s.) y con el cual estuvo íntimamente relacionado durante algún tiempo en la isla de Samos. 3) No existe ningún motivo serio para negar crédito a esta información, que nos comunica en sus "cuadros de viaje" el trágico Ion de Quíos, relator fidedigno y completamente imparcial. Como, además, el concepto de la finalidad que juega un papel tan importante en Sócrates, dominó en el sistema de Anaxágoras más que en ninguna de todas las doctrinas de la filosofía natural, y como al mismo tiempo de los discípulos de Anaxágoras fué Arquelao quien además de la investigación de la naturaleza incluyó en la órbita de sus relexiones también problemas de la vida humana, éste parece casi predestinado para despertar el afán especulativo en el espíritu del hombre que, según expresó Cicerón, condujo la filosofía del cielo a la tierra, vale decir que le puso como objeto la indagación del hombre en lugar del universo. Sin

embargo, nos parecen víctimas de un círculo vicioso de dudosa fuerza probatoria quienes primero rechazan el testimonio valedero de aquel contemporáneo, que tampoco por Teofrasto fué rechazado, y luego desaprueban las declaraciones de diferentes informantes que atestiguan las investigaciones éticas de Arquelao, considerando que aquéllos no podían imaginar que el supuesto maestro de Sócrates no tuviera filosofía ética Evidentemente, no habrá sido sino una chispa lo que aquel adicto a las doctrinas de Anaxágoras arrojó en el alma de Sócrates. Ningún maestro pudo proporcionar al gran ateniense la abundante materia inflamable que se alojaba en su seno. La originalidad de su talento se desprende tanto del caudal inagotable de ideas que le distinguió, como de unos cuantos rasgos pequeños que atestiguan su distracción, o mejor dicho, su enfrascamiento llevado al extremo, casi podría decirse la obsesión de su espíritu por los problemas que le ocupaban en ciertos instantes. "Cuando cierta madrugada había entrado en meditaciones (en el campamento de la expedición de Potidea), se paró reflexionando y como no adelantaba en sus pensamientos, no cedía sino que quedó parado cavilando. Ya había llegado el mediodía, cuando los otros lo notaron. Y con asombro se contaban unos a otros que Sócrates se había quedado en pie meditando sobre algo desde el alba. En fin, cuando cayó la noche y ya habían cenado todos, algunos jonios se llevaron su lecho afuera porque esto sucedió en verano —en parte para dormir al fresco, en parte para ver si aquél iba a quedarse en pie durante toda la noche. Sin embargo, él permaneció parado hasta que amaneció y se levantó el sol. Sólo entonces se fué después de haber orado a Helios." Así lo narra Alcibíades, compañero de armas de Sócrates en aquella campaña, en el *"Banquete"* platónico. 1) Este episodio hace recordar a Newton, quien en una ocasión, muy entrado ya el día, fué hallado a medio vestir y sentado en su cama ensimismado en reflexiones, y en otra ocasión se quedó preso de sus pensamientos en el sótano, adonde había bajado para buscar una botella de vino para sus huéspedes.

Su impavidez en la campaña, su indiferencia 2) (que Aristóteles califica como "altivez") frente a todo lo externo, su extraordinaria capacidad de soportar calor y frío, sed y hambre, y no menos de superar a sus compañeros en el consumo de vino

sin mengua de la fuerza de su razonamiento —todo esto lo refiere en parte Alcibíades en el "Banquete" de Platón, y en parte nos lo hace ver el mismo diálogo. Que una naturaleza tan poderosa poseyera en sí misma un amplio caudal de fuertes impulsos de la más varia índole *y* que se fuera perfeccionando sólo por medio de una autoeducación, es de una probabilidad tan intrínseca que no nos negamos *a* dar crédito a las noticias que los antiguos nos han legado en este sentido. El vate y fisionomista sirio Zopiro reconoció el sello de una fuerte sensualidad en el rostro de Sócrates, según nos cuenta Fedón de Elis, discípulo predilecto del maestro, en su diálogo "Zopiro". 1) Cuando por eso protestaron vigorosamente los adeptos, agrupados en derredor de Sócrates, éste los calmaba diciendo: "Zopiro está en lo cierto, pero yo he dominado esta concupiscencia". No está suficientemente comprobado, pero no es inverosímil en sí, que este hombre de temperamento violento sufriera de cuando en cuando fuertes arrebatos coléricos. 2) Arrebatos ocasionales, pero no frecuentes, porque nada es más seguro que el dominio imponente que su poderosa voluntad ejercía habitualmente sobre todos sus afectos. Este dominio era a la vez la condición preliminar indispensable para su vocación elegida. Sostener coloquios, fué la gran tarea de su vida. Junto a las mesas de cambio en la plaza del mercado, en los pasillos arbolados en derredor de los gimnasios, allí sentó él sus reales. Aquí entabla conversaciones con jóvenes, allá con hombres, conversaciones que de motivos insignificantes se elevan con pasos imperceptibles y espontáneos hacia la discusión de los problemas más importantes, y que se han convertido en modelo de todo un extenso género literario, a saber del diálogo socrático, cultivado más adelante por sus discípulos y cuya forma artística se transmitió a casi todas las escuelas filosóficas posteriores. Pero *ai* el gran artista de la plática deseaba que no le huyesen sino que lo solicitaran, era indispensable que no dejara sentir demasiado manifiestamente su superioridad a los participantes en los coloquios. Esto le fué facilitado por la circunstancia de que se lanzara por regiones que se parecían mucho más a tierras no descubiertas aún que a zonas celosamente exploradas. La investigación exacta y científica de las cosas humanas era algo casi absolutamente nuevo en aquella época y por eso Só-

Crates pudo afirmar con razón hasta su muerte que él era más bien un explorador modesto y humilde que un sabihondo orgulloso. Sin embargo, sin duda se esforzaba en acaparar esa impresión. "Ironía" se llama la palabra con que el griego señala las ganas de la mistificación y sobre todo aquella expresión de modestia semipícara que mejor se define como un rebajarse a sí mismo y que como tal forma el contraste más agudo con la fanfarronería jactanciosa, llamada "alazoneia", o sea baladronada, por los griegos. Esta característica que cuadra perfectamente con el refinamiento del espíritu ático y con los modales muy alejados de una tosca robustez y torpeza, era ingénita en Atenas y sobresalió particularmente en Sócrates. 1) Este don personal, su cultivo como recurso bienvenido de la conversación y su fomento, proveniente de la situación peculiar del terreno elegido por el gran innovador para sus investigaciones, se combinaron para crear la tan invocada ironía socrática, que no seria más correcto interpretar como mero enmascaramiento logrado hasta la perfección, que tomarla por expresión sincera y cabal de su naturaleza. Como las personas atraídas por Sócrates a sus coloquios tenían a menudo un fuerte sentimiento de confianza en sí mismas y como el final de las conversaciones los dejaba muchas veces avergonzados, por demostrarles la falta de conceptos claros y conocimientos firmes allí donde ellos mismos habían creído tenerlos con toda seguridad, ni toda la "ironía" ni todas las demás precauciones pudieron impedir que estos coloquios dejaran un resabio amargo, un recuerdo penoso. Porque Sócrates pretendía ante todo convencerse a sí mismo y a los demás que los más importantes problemas de la vida son enigmas aun no resueltos; que las palabras y conceptos usados por todos desde la infancia sin reparos y confiadamente, son en realidad una red de contradicciones y confusiones. Pero el bochorno personal no era tampoco la única sensación desagradable que se llevaba más de uno de los que tomaban parte en tales discusiones. Quien suscita cuestiones en asuntos antes indiscutidos, fácilmente es considerado enredador y sabihondo a pesar de toda la modestia que ostente. Y sospechas mucho más graves aún podían recaer sobre quien abordaba problemas tan profundos como tales preguntas: ¿Qué es justicia? ¿Qué es religiosidad? ¿Cuál es la mejor

forma de constitución de un Estado? Fácilmente podía aparecer como un perturbador de la paz social, un agitador peligroso y partidario de la revolución. Raras veces se salva de la sospecha de haber ambicionado nada menos que sacudir o socavar los fundamentos de la sociedad quien se empeña en ocuparse de las bases de su organización. Y, por último, si pensamos que la precaria situación financiera de Sócrates y el hecho de que no ejerciera ninguna profesión habían de acentuar las impresiones que acabamos de suponer, habremos de asombrarnos realmente de que tanto él como su actividad extraña, apartada de todas las vías tradicionales y sin embargo a la vista de todos, no sólo persistieran durante varios decenios sin obstáculos, sino que el filósofo lograra congregar en torno suyo a muchos de los jóvenes atenienses del mayor talento y en parte de la más noble alcurnia (entre ellos Alcibíades, Critias y sus parientes Platón y Cármides) ; y que tampoco se vedara a este "charlatán pordiosero", como le llamaron los poetas de comedias, el acceso al círculo de Pericles, quien se hallaba al frente del gobierno. Esto nos demuestra cuánto se apreciaba en la sociedad ateniense el ingenio y la genialidad y cuán poco sus altos exponentes se dejaban llevar por la arrogancia o por convencionalismos de angostas miras. Pero con ojos bien distintos debió mirar a este hombre raro el término medio de la gente de Atenas, sin decir nada de aquellos que se sentían personalmente ofendidos por Sócrates, o del hecho de que la gran masa apenas supiera de él otra cosa sino que tenía siempre en su boca frases capciosas dirigida contra todo lo elevado y sagrado, que no temía a ninguna autoridad, ni a la del demos soberano, y era rodeado de halagos por todos. Un hombre, además, a quien desde la mañana hasta la noche se le veía andar de acá para allá con aire altanero y mirada rígida, pero con una facha extraña, con el mismo vestido desgarrado en invierno y en verano, "sin calzarse, como a despecho de los zapateros", y de quien el ciudadano honesto difícilmente podía tener otra visión que la de un haragán que elude el trabajo y, a la vez, de un infame embaucador. De esa impresión se hicieron eco los poetas de comedias, haciendo blanco de incesantes burlas a la personalidad, conocida por todos, de cara de Sileno, de compor-

tamiento estrafalario, y junto con él a sus compañeros, el "Apolodoro loco" o el enjuto, "semimuerto Jerefonte de color de madera de boj". 1)

2. No había casi ningún motivo para rectificar ese juicio. Es probable que la fama de Sócrates como esforzado guerrero apenas llegara más allá del pequeño círculo de sus compañeros de armas más próximos, puesto que no había ocupado ningún cargo directivo. Tampoco desempeñó Sócrates ningún papel en las revueltas civiles que acosaron Atenas en las postrimerías del siglo. Los Treinta Tiranos lo habían tomado al principio por un partidario de ellos, a causa de sus relaciones personales con su caudillo Critias. Pues tan sólo de esta manera se explica que junto con otros cuatro (nosotros diríamos como patrulla) fuera enviado para prender a un adversario de los oligarcas, el salamino León. Pero Sócrates negó su cooperación; pues aunque en todas las ocasiones expuso francamente su crítica de los achaques reales o supuestos de la democracia, tampoco se hallaba dispuesto de manera alguna a prestar la fuerza de su brazo al terrorismo oligárquico. 2) Pero a tanto como para ganarle el favor popular, no llegaba este episodio, aun suponiendo que se hubiese divulgado en sectores más amplios. En una sola ocasión intervino Sócrates, al menos por unos momentos, en una importante acción, pero sin que de ahí se produjeran consecuencias duraderas. 3)

En agosto del año 406, los atenienses habían ganado una brillante victoria en un combate marítimo cerca de dos isletas llamadas Arginusas, sitas entre Lesbos y la tierra firme del Asia Menor. Sin embargo, el triunfo les fué amargado de modo doloroso. Los comandantes habían dejado de salvar la tripulación de cierto número de naves gravemente averiadas y de sacar del agua los cadáveres de los irremediablemente perdidos. No puede decirse si en este caso existió realmente culpa por parte de los generales. En su contra habla por lo menos la manera contradictoria de justificarse, pues al principio alegaban que la tempestad desencadenada después del combate les había impedido recoger a los náufragos, mientras que luego

imputaban negligencia desleal a dos oficiales, a los que habría sido encargada la tarea. Cuando el asunto fué tratado por primera vez en la asamblea popular, se escuchó con calma y sin prejuicio la defensa de los acusados, habiéndose resuelto dejar pendiente toda acción ulterior en espera de un preciso acuerdo de la autoridad competente, el Consejo de los Quinientos. En esto ocurrió un incidente fatal. Se festejaban las Apaturias, fiesta nacional jónica para la que el pueblo ateniense solía congregarse organizado en hermandades. En esa ocasión, los niños nacidos en el curso del año eran presentados a los miembros de la hermandad e inscriptos en los registros, los muchachos en edad escolar alegraban a sus padres con la recitación pública de poemas, etc. Además, se brindaban ofrendas solemnes a las deidades protectoras de cada cofradía. Era una fiesta nacional en el sentido verdadero, comparable a nuestra fiesta de navidad. Allí se contaba a los seres queridos y los claros causados en sus filas por la muerte eran sentidos con doble intensidad. Con tanta mayor acritud se dirigió el rencor aún fresco del pueblo contra aquellos que real o presuntamente tenían la culpa de que muchos conciudadanos hubieran muerto y que a otros les quedara denegado el honor de la sepultura, tan altamente apreciado por los sentimientos religiosos de los antiguos. Como desafiando la alegría festiva, los padres y hermanos de aquellos muertos se paseaban vestidos de luto y con el cabello cortado, avivando de este modo la emoción apasionada de la multitud. Bajo el efecto de esas impresiones se reanudó la discusión en el Consejo. Se aprobó una moción presentada por Calixeno en el sentido de que se propusiera al pueblo que desistiera de todo interrogatorio ulterior de los generales y fallara en globo, aunque en votación secreta, sobre su culpabilidad. La sentencia de culpable debía tener como efecto la ejecución de los generales y la confiscación de su fortuna personal. Esta asamblea pública tomó el rumbo más alborotado que registran los anales de la historia ateniense, exceptuando las épocas de revolución. Las opiniones de los mejores conocedores de las leyes del Estado ático andan divididos acerca de si la moción de Calixeno era abiertamente ilegal, y hasta qué punto. De todos modos era contraria al espíritu de

la constitución y fué acogida con una protesta formulada en su contra por Euriptólemo y sus compañeros. Tal protesta presentada a base de una denuncia de inconstitucionalidad tenía por consecuencia una interrupción del debate, que no se reiniciaba hasta que el tribunal no hubiera decidido sobre lo justificado de la protesta. En caso de quedar reconocido su acierto, se imponían severas sanciones al autor de la moción impugnada y a sus colaboradores. Ni siquiera en esta hora, en que. las olas del apasionamiento, exaltado hasta el fanatismo, se levantaron tan alto, el pueblo reunido en asamblea rechazó de plano aquel recurso legal. Se cruzaban los gritos de que "es por demás malicioso querer impedir que el pueblo imponga su voluntad" con otros de que "es por demás malvado que el pueblo niegue él respeto a las leyes que él mismo se diera". La cuestión se decidió probablemente a causa de la aparición de un hombre, que se había salvado de uno de los veinticinco trirremes náufragos llegando a duras penas a tierra con ayuda de una barrica de harina, y que comunicó que el último deseo y encargo de sus compañeros moribundos, era que se vengara en los generales el delito de haber dejado abandonados a ciudadanos valientes y victoriosos. Ante la amenaza de incluirle en la acusación, Euriptólemo se decidió a retirar la protesta formulada. Pero tampoco con esto se había eliminado ya toda resistencia. La dirección de la Asamblea popular estaba en manos de una comisión de gobierno de cincuenta hombres, llamados pritanos, que por turno integraban el comité ejecutivo permanente del Consejo durante un décimo del año. Los representantes de las diez tribus eran llamados sucesivamente a ocupar aquel cargo como miembros del consejo, y esta vez le tocó el turno a la tribu de Antioquis, a que pertenecía Sócrates. La mayoría de la comisión se negó a poner a votación la moción de Calixeno. Nuevamente estalló una tormenta de indignación, y la resistencia cedió de nuevo ante la misma amenaza. Sólo Sócrates se mantuvo inflexible en lo que él creía de derecho, según nos relatan sus discípulos Platón y Jenofonte.

A partir de ese momento, la discusión del asunto recobró su curso normal. La intimidación surtió efecto en el sentido de que las cuestiones constitucionales preliminares se resolvieron de acuerdo con los sentimientos populares predominantes,

pero no fue suficiente para dar carácter tumultuoso al resto del debate. El defensor de los generales, Euriptólemo, no pidió una absolución, sino la incoación normal de un proceso, que, de acuerdo con una usanza establecida, aunque no precisamente con fuerza de obligar para la asamblea (decreto de Canono), debía proseguirse por separado contra cada uno de los acusados. Su opositor Calixeno insistió en su moción primitiva. Las alocuciones de ambos fueron escuchadas con calma. La votación por manos levantadas resultó "favorable a Euriptólemo. Así lo comunicó, por lo menos, la autoridad encargada de establecer el resultado de la votación. Pero este fallo fué impugnado, tal vez no sin derecho: la mayoría de los pritanos, que justamente acababan de ceder a una presión aplastadora tal vez no fueran imparciales en su interpretación. El recuento de manos tuvo que repetirse y esta vez la decisión recayó en contra de Euriptólemo. Entonces se procedió a la última y secreta votación. Las urnas se llenaron con las piedrecitas de voto que debían dictar la sentencia sobre la suerte de los acusados. Resultó su condenación, que significaba la muerte para los seis generales presentes en Atenas y para los dos restantes la pérdida de su fortuna.

A este acto de violencia siguió una fuerte reacción, como solía ocurrir en Atenas. Pocos años habían pasado, cuando se presentó contra los demagogos una acusación que los llevó al destierro y a su cabecilla Calixeno al suicidio. ¿Se recordaría entonces, aun fuera del círculo de sus adeptos, la oposición infructuosa de aquel sujeto extravagante llamado Sócrates, y se llegaría tal vez a demostrarle una mayor estimación? Es posible, mas poco probable. Sin embargo, para nosotros este incidente político ofrece un doble interés —la prueba de la firmeza de su carácter y un rayo de luz que de esta manera cae sobre la modalidad de su vida exterior. Si la escuela socrática no hubiese conservado el recuerdo de este episodio, considerándolo digno de mención elogiosa, no habríamos sabido jamás que el maestro fué alguna vez miembro del Consejo y que no declinó al tomar parte en el sorteo que conducía a este cargo. Tenemos que dar crédito a Platón de que Sócrates no ocupó sino este solo puesto. Sin embargo, los mismos motivos que le indujeron a participar en el sorteo, debieron hacerse sentir también en

varias otras oportunidades. Más de una vez él habrá tomado parte en la ocupación predilecta de ancianos atenienses sin recursos y recibido la modesta remuneración del heliasta (miembro de un jurado) a más de las dádivas con que le obsequiaban sus amigos. Al fin y al cabo, también los estrados del tribunal eran un lugar que ofrecía algún nutrimiento a su ansia de conocer las "cosas humanas". La fuente principal de este alimento eran sin duda aquellos coloquios mantenidos incesantemente, que para él fueron en primer lugar un recurso para su propio trabajo mental. Ha llegado el momento de contar algo de la forma, del contenido y de los resultados de las investigaciones a que se dedicaba Sócrates.

3. Dos cosas pueden adjudicarse con razón a Sócrates, así dice su discípulo-nieto Aristóteles: los discursos inductivos y la fijación de conceptos generales, 1) hallándose aquellos discursos al servicio de esta formación de conceptos. La palabra inducción se emplea aquí, por supuesto, en un sentido distinto a su significado moderno. Para nosotros, la inducción constituye aquella actividad mental que de un número de casos individuales saca una norma general de lo que sucede realmente o de una cualidad real. Por vía inductiva llegamos al conocimiento de uniformidades en lo que se da simultánea o sucesivamente, tanto si esas uniformidades son leyes últimas como si solamente son derivadas. Una inducción lícita nos enseña que todos los seres humanos son mortales, y una ilícita, por sólo aproximadamente completa, que los mamíferos no ponen huevos, sino que son vivíparos. La inducción socrática procede también por el camino de la comparación de casos individuales, pero su finalidad es la averiguación de normas conceptuales y no de naturales. A tal efecto, actúa de dos maneras. Por una parte examina una serie de instancias y procura sacarles notas comunes por medio de la comparación y deducir de ellas una definición general del concepto. En otra oportunidad parte de definiciones de conceptos ya formados y corrientes y emprende la tarea de averiguar, si y hasta dónde estas definiciones se

apoyan verdaderamente en notas comunes de los casos individuales abarcados por ellas; y si y hasta dónde esa comunidad es sólo aparente y cuáles son las modificaciones, las ampliaciones o restricciones necesarias para la definición del concepto respectivo, a fin de que su contenido corresponda a notas realmente comunes a todos. Aristóteles hace una distinción entre estas dos variedades de la inducción socrática, reservando esta denominación a la primera clase (la palabra griega significa un llevar hacia una meta), y aplica a la segunda el término parábola, [1] cuyo significado de ordinario es colocar uno al lado de otro dos conceptos para fines de comparación. Los diálogos platónicos, sobre todo los de la primera época o sea de la socrática, están llenos de ejemplos de estos métodos y nos serán de gran utilidad para entenderlos. Sin embargo, tomemos el ejemplo siguiente de un informante de confianza, que por su carencia de sutileza está a cubierto de la sospecha de haber inventado esos comentarios atribuyéndolos a Sócrates. [2] En rueda de compañeros —así relata Jenofonte— se suscitó una vez la pregunta acerca de qué fuera justicia y qué injusticia. Sócrates propone escribir en la arena aquí la letra inicial de la una y allí la de la otra palabra y anotar debajo de cada una la manera de proceder que se atribuye a una y otra categoría. En el segundo de estos grupos se enumeraron la mentira, el fraude, la violencia, etc. Entonces se señalaron puntos determinados que se oponen a esta clasificación. Primero se revela que todas estas acciones, si son cometidas contra el enemigo en la guerra, no se consideran injusticias. De esta manera se produce la primera modificación. Las acciones citadas caen bajo el rubro injusticia sólo cuando se cometen contra amigos (en la acepción más amplia de la palabra). Pero tampoco esta aclaración basta para conformar a los interlocutores. Porque ¿cómo se juzgará el caso de que el general en jefe trate de reanimar el espíritu de sus tropas desalentadas mediante la noticia falsa de que fuerzas aliadas están acercándose? O el otro de que un padre mezcle con el alimento el remedio que su hijo enfermo se niega a tomar, proporcionándoselo en esta forma, y consiga su restablecimiento por medio de este engaño. O cuando hallamos que el

temor de que un amigo pudiera suicidarse en un ataque de melancolía, nos incita a sustraerle el arma adecuada para su propósito. De acuerdo con esto, parece imponerse, pues, una nueva modificación de las definiciones anteriores. Para que las acciones que se acaba de mencionar puedan incluirse con autoridad como subespecies de la injusticia, es menester que se cometan con la intención de perjudicar. Este examen, aunque no termine con una definición de conceptos propiamente dicha, constituye sin embargo un intento dé clasificación que prepara para lograrla. Lo primero que busca, es descubrir la extensión y no el contenido del concepto debatido. Pero al determinar con exactitud la cualidad de las subespecies de aquella categoría, queda abierto también el camino que podía conducir a una delimitación más precisa del contenido del concepto. Cualquiera que fuese la formulación definitiva de la definición, no podía dejar de figurar en ella el empleo del ardid y de la violencia encaminado a perjudicar a otros que no fueran enemigos de guerra.

En consecuencia, Sócrates, a pesar de ser un filósofo conceptual y de que sus indagaciones se encaminen siempre a la obtención de lo general, sólo en forma prudente, cautelosa y vacilante se eleva del caso aislado a la generalización. Ninguna característica de su método se halla mejor atestiguada que ésta. Su recelo frente a generalizaciones prematuras, es exactamente idéntico al de aquellos investigadores que la Edad moderna califica de preferentemente inductivos. Su modo de proceder recuerda a cada paso las medidas adoptadas por Bacon contra las generalizaciones inadmisibles. Pero el material para sus generalizaciones sólo podían proporcionárselo los sucesos e ideas pertenecientes a la vida diaria y al modo habitual de pensar. "De lo más corriente y más indudable partió siempre Sócrates en sus indagaciones considerando que este era el camino más seguro" —así dice Jenofonte y en este juicio concuerda perfectamente con Platón. 1) Sus discursos están repletos de zapateros y herreros, bataneros y cocineros, pero asimismo de bueyes, asnos y caballos. De este modo ellos adoptaron un aire casero y provocaron a menudo la mofa, que él soportó con ecuanimidad sonriente, con aquella

confianza alegre en Dios que para él era idéntica con la confianza en un triunfo infalible de la verdad.

Esta manera de proceder, no se limitó a la formación de conceptos solamente, puesto que los conceptos no son sino los elementos del juicio. No ha de asombrarnos entonces que Sócrates no sólo hiciera progresar la claridad y certeza del juicio por aquel método indirecto, sino que en definitiva siguiera fiel a la misma tendencia también más allá de la indagación teórica. 1) Cuando se empeña en curar a un joven de sus presunciones de adolescente y en hacer vacilar su confianza de estar capacitado para manejar los negocios del Estado, Sócrates descompone el concepto total de estos últimos en sus componentes individuales y por medio de una serie de preguntas y respuestas concernientes a las distintas ramas del gobierno de un Estado induce al pretendido estadista a comprender imperceptiblemente que le faltan por completo los conocimientos necesarios para esa tarea. El mismo proceso metódico se aplica en otra oportunidad al logro de una finalidad directamente opuesta: es el caso de un joven de mentalidad madura, pero de genio demasiado apocado, que se acobarda ante la idea de presentarse ante la Asamblea popular, y por medio de una serie de preguntas se le hace comprender que no existe razón alguna de sentir miedo frente a cualquiera de las capas de la población, de las cuales se compone aquella reunión, y que por lo tanto tampoco existe motivo alguno para espantarse ante su totalidad. Si se considera que la competencia es condición imprescindible para toda actuación en un cargo público, es procedente preguntar a quién se le ocurriría elegir por sorteo a un médico, a un timonel, a un carpintero, etc., en vez de confiar la tarea únicamente a quien demuestre su aptitud para realizarla. Estos son ejemplos relativamente triviales del método socrático. Mas este método permanece idéntico aun en discusiones mucho más arduas y complicadas. Incansable es la perseverancia del maestro, cuando hay que correr tras un problema por los caminos de laberinto de un examen de vastas ramificaciones y de múltiples repliegues y luchar con dificultades que se presentan siempre de nuevo —sea que el resultado final ofrezca la solución lograda o que remate en otros tantos casos en la confesión de que el tra-

bajo fué inútil y que deba renovarse en otro momento la búsqueda de la presa que siempre sabe evadirse de nuevo. La máxima virtud ética del investigador —paciencia inagotable— se une a uno de los más altos méritos del intelecto, a la carencia absoluta de perjuicios. Ninguna proposición —así podríamos concretar tal vez el modo socrático de pensar— es tan natural y de validez general que tan pronto aparece un reparo serio no haya que discutirla de nuevo y a fondo para decidir si resiste a la objeción. Ninguna afirmación es tan paradójica y chocante que no merezca ser escuchada y con toda atención y benevolencia para indagar diligentemente las razones en su favor y pesarlas con la imparcialidad del juez. Ninguna investigación debe rehuirse, aunque sea la más incómoda posible, ninguna opinión, aunque sea la más indeseable, debe desecharse a gritos, ni con burlas, ni con increpaciones. El gran corazón y el vigoroso espíritu del pensador ateniense logran reunir dos cosas casi incompatibles: el afán más fervoroso por la discusión de los más altos intereses del hombre y la serenidad más fría y más impertérrita en el tratamiento de estas mismas cuestiones. Su juicio no se deja seducir por el amor ni turbar por el odio, puesto que lo único que él detestaba era el "odio profesado al discurso" (misología), este gran obstáculo de la discusión libre, franca y sin restricciones. "Una vida sin interrogatorios en toda dirección" efectuados en la forma del diálogo y sin una investigación permanente de la razón, no le parece digna de ser vivida". 1)

De la forma y del espíritu de los coloquios socráticos pasaremos ahora a su contenido doctrinario. Aquí, sin embargo, no podemos ahorrar un rodeo a nuestros lectores. Ya en varias ocasiones de este texto hablamos de Platón, de Jenofonte y de Aristóteles. Más adelante trataremos de ellos como discípulos directos en segunda generación de Sócrates. No obstante, en su calidad de fuentes para el estudio de la doctrina socrática, requieren que ya adelantemos algo sobre ellos. Del mismo Sócrates no poseemos ninguna manifestación escrita con excepción de cuatro versos que no nos enseñarían nada aun en el caso de que estuviese comprobada y fuera de toda duda su autenticidad. Nuestros conocimientos de sus doctrinas se

fundan sin excepción alguna en informaciones ajenas y en la mayoría de las veces en las de los mencionados autores. Las exposiciones que acerca de la índole y espíritu de las investigaciones de Sócrates ofrecen estos tres testigos principales, concuerdan tan perfectamente que hasta este momento pudimos dejar de lado la pregunta, relativa al crédito que merezcan. Pero ahora urge contestarla.

4. La fuente más copiosa de nuestros conocimientos afluye de las obras de Platón, que en su totalidad fueron redactadas en forma de diálogos. Todas ellas, con una sola excepción, presentan a Sócrates como interlocutor y casi siempre como director del coloquio. Ese gran homenaje tributado al maestro por su discípulo más eminente, no puede sino brindarnos toda una serie de consideraciones. Platón, artista de primer orden, retratista que usa la palabra como quizá jamás lo consiguió otro, colocó ante sus lectores la imagen de su venerable amigo en toda su vitalidad vigorosa y con plena claridad. No existe ni la más mínima mancha en lo que atañe a fidelidad de esta exposición. Concuerda tanto consigo misma como también con todos los demás testimonios. Sin duda podrá hablarse de una idealización en el mismo sentido en que ésta no suele faltar en las obras de los grandes retratistas. Los rasgos esenciales están potentemente realzados, más de una nota adicional de importancia secundaria o también molesta habrá sido omitida u oscurecida por Platón. En todo caso, en ningún momento ha de olvidarse que éste no pretendía que su relato fuese aceptado como completo; por lo tanto, no tiene la mínima fuerza probatoria su silencio respecto de ciertos períodos de la vida de Sócrates o referente a tal o cual detalle de las modalidades de su vida o de sus relaciones personales (v.g. con Arquelao, con Jenofonte y otros más). Una situación ción completamente diferente existe, sin embargo, en lo que atañe al contenido doctrinario de las obras platónicas, que siéndolo de un pensador auténtico, de primera categoría, es natural que ofrezcan más que una simple repetición de las doctrinas socráticas. Por añadidura, sabemos de parte de alguien (y como diremos pronto, precisamente del testigo de

mayor peso, de Aristóteles) que una de las doctrinas básicas de Platón, la llamada doctrina del idealismo, era desconocida por Sócrates. 1) Como justamente ella recibe una iluminación muy variada en distintas obras platónicas, y sufre más de una transformación motivada en parte por el progreso de la propia meditación y en parte por influjos contemporáneos, y como Platón, no obstante eso, pone en boca de Sócrates no sólo la doctrina fundamental sino también todas las variedades de la misma, podemos percibir con claridad meridiana que el poeta-filósofo se mueve con ilimitada libertad aquí como en otras partes, como lógicamente cabía esperar de antemano. Por lo demás, la cuestión de si él tiene en común con Sócrates cierto fondo de convicción y hasta dónde; de si y hasta dónde estuviera convencido de que se había limitado a elaborar y desarrollar las principales doctrinas de su venerado maestro sin apartarse de su espíritu, y de cómo finalmente él mismo —una vez llegado a su más avanzada edad— rompe con su propio pasado y corta la hebra que le liga a Sócrates, haciendo primero que la figura de éste retroceda hacia el fondo de sus diálogos, para acabar desterrándolo del todo de su escenario: todo esto se nos revelará en otro lugar, cuando nos ocupemos del curso que siguió en su desarrollo.

Mucho menos libertad de artista, y no por ello tanto mayor fidelidad histórica, se encuentra en las crónicas de Jenofonte. Este oficial capaz y escritor de no poco talento, aprovechó el ocio del segundo período de su edad madura para esbozar un retrato de Sócrates y de sus doctrinas en una serie de obras. La más voluminosa de sus obras concernientes a este tema son los "Hechos socráticos memorables" que de acuerdo con la expresión en uso denominaremos los "Memorabilia". Quien se halle familiarizado con las particularidades de Jenofonte a través de los muchos otros productos de su pluma tan diligente, se acercará con esperanzas no precisamente desfavorables a este trabajo principal y a los tres secundarios agrupados en torno a aquél: el "Simposio", el "Libro de la economía doméstica" y la insignificante "Apología" o "Defensa de Sócrates", porque es de suponer de antemano que ni la fuerza

de la originalidad especulativa, ni la pujanza del instinto creador hayan perjudicado seriamente la fidelidad de estas crónicas. Pero esta favorable opinión preliminar no se confirma de modo suficiente, dado que, además de aquellas facultades, le faltaban a Jenofonte también algunos de los más importantes requisitos para su propósito.

Los mismos relatos jenofontinos sobre las pláticas socráticas comprueban con incontestable rigor que no responden en todas partes a la verdad. Inicia su "Libro de la economía doméstica" con la aseveración de que asistió como testigo presencial a la conversación de Sócrates con Critóbulo, 1) afirmación que debe imputarse a su fantasía, pues en el diálogo se menciona un evento del cual Jenofonte no podía de ninguna manera haber oído hablar a Sócrates. Aludimos a la muerte de Ciro el Menor, quien cayó en la batalla de Cunaxa (401) y en cuyo campamento se encontraba Jenofonte justamente en aquel tiempo para no regresar a su patria griega hasta muchos años más tarde, mucho después de la ejecución de Sócrates que tuvo lugar durante su ausencia (en 399). El recelo despertado por este dato se confirma copiosamente en esa obra; desde el primer momento, por los detalles con que se trata de los asuntos de Persia, con los que el discípulo estaba muy familiarizado y el maestro muy poco, pues éste no visitó nunca países lejanos y en sus años de adulto no se movió de Atenas más que para cumplir con sus deberes militares, exceptuando una peregrinación a Delfos. 2) Asimismo es natural que el apasionado agricultor Jenofonte se fijara con cariño en los detalles de los cultivos del campo, que resultan un poco raros en boca de Sócrates, quien, de no verse muy apremiado, no solía poner jamás sus pies fuera de las puertas de acceso a la ciudad, porque las praderas y "los árboles no le quieren enseñar nada", según le hace manifestar Platón. 3) Por estas razones, el "Libro de la economía doméstica" tiene que borrarse de la fila de los documentos exactamente históricos. Pero sería un intento inútil considerar que este opúsculo y tal vez también el "Simposio" ocupan una posición tan particular que, a su lado, los "Memorabilia" hayan de conservar un carácter histórico. En efecto ¿qué debemos

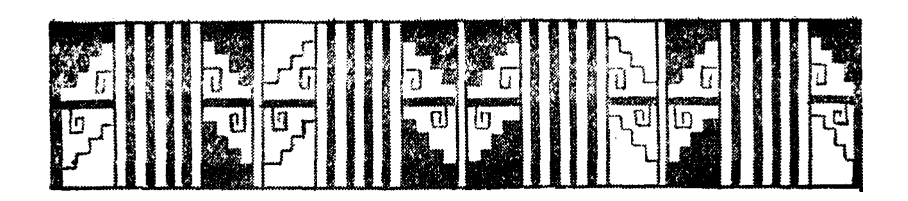
opinar de la coincidencia de que en un párrafo de ésta última obra se hable de pueblos del Asia menor, los misios y los pisidios, de la peculiaridad de sus asentamientos y de su forma de guerrear, en términos totalmente idénticos a los de la llamada "Anábasis", a saber en la crónica en que Jenofonte narra la retirada de los "diez mil", en que él mismo tomó parte y donde llega a tratar también de aquellos pueblos que le son bien conocidos gracias a su observación personal. También aquí se presenta el asunto con claridad meridiana. Es el mismo Jenofonte quien nos habla por boca de Sócrates. ¿Podemos sacar de estos hechos la conclusión de que nuestro autor emplea la figura de Sócrates tan sólo como un recurso literario de su exposición; que tales diálogos son ficticios del todo y que ni siquiera el propio autor pretendía que se tomaran de otro modo? Semejantes presunciones se han formulado en tiempos modernos. Pero, a nuestro parecer, no poseen fuerza de convicción. Sobre todo la suposición de que Jenofonte no pretenda comunicar nada real en sus escritos socráticos, está en abierta contradicción con la tarea que él mismo se fijó, principalmente en los "Memorabilia". Precisamente en éstos anuncia el autor su propósito de refutar las acusaciones formuladas en contra de aquél en el tribunal (probablemente en atención a la posterior elaboración literaria de las mismas por el orador Polícrates). 1) No aplica tampoco en forma exclusiva el diálogo, sino que ora relatando, ora rectificando, alude asimismo a los hábitos de vida de Sócrates y a varios sucesos biográficos. Manifiesta también su intención de completar puntos esenciales de lo comunicado por otros discípulos. Todo esto no tendría ningún sentido si Jenofonte hubiera pretendido a la vez ofrecer como meras ficciones las conversaciones narradas en su obra. De "Verdad y poesía" se ha calificado con acierto el contenido de aquellos diálogos. Porque, de otra parte, ¡cuán poco probable sería que Jenofonte se limitara a inventar y dejar del todo de relatar; que obligara a su fantasía, no sobremanera potente, a un esfuerzo exagerado, y que no aprovechara por nada el tesoro de sus recuerdos! Hay también indicios bastante evidentes de que es absolutamente imposible que del suelo de su propio espíritu, comparativamente trivial, brotaran todas las ideas,

todos los giros y fórmulas que encontramos en esas exposiciones. Junto a referencias dilatadas hasta lo insoportable, se encuentran frases de una brevedad reducida a lo casi ininteligible. 1) Junto a declaraciones de espantosa trivialidad, otras de aguzada originalidad, casi se diría punzante y paradójica. No faltan tampoco diálogos que carecen de terminación en regla y que nos sugieren la hipótesis de que el informante haya pasado por alto o más bien no haya comprendido hacia qué mira se orientaban y hacia que blanco apuntaban realmente.

Mas ¿cómo trazar aquí la línea divisoria entre lo genuino y lo adulterado, por lo menos con aproximado acierto? Este interrogante se ha abordado sólo en los últimos tiempos y nos parece que en principio se ha encontrado una respuesta exacta. 2) Si no se quiere conceder una peligrosa preponderancia a la arbitrariedad subjetiva, sobre todo a la simpatía o a la aversión en pro y en contra de rasgos individuales del cuadro de Jenofonte; si se quiere dar a Sócrates, lo que es de Sócrates y a Jenofonte lo que le pertenece, será absolutamente indispensable buscar normas objetivas para un dictamen. Y esta búsqueda no se emprenderá en vano. Por una parte se hallan a nuestra disposición muchas otras obras de Jenofonte, de las que podemos extraer una noción asaz clara de sus particularidades personales, y por decirlo así, hasta verlas brotar de modo bastante notable del curso circunstancial de su vida; por otra parte poseemos informaciones, por cierto no muy numerosas, pero completamente fidedignas, respecto del contenido de la doctrina socrática. Ambos criterios deben ser manejados y aquilatados con el mayor cuidado.

Estaría en pugna con los propósitos de la presente obra realizar ante los ojos del lector semejante investigación con todo lujo de detalles. El resultado de la primera parte de la misma se consignará en un capítulo posterior, consagrado al estudio de la vida y de las obras literarias de Jenofonte. La segunda de las normas susceptibles de aplicación, la proporcionarán sobre todo los testimonios incuestionablemente fidedignos, si bien escasos, de Aristóteles, informante en quien la erudición más abundante se asocia a la máxima agudeza de jui-

cio y quien se hallaba lo suficientemente próximo a aquella gran figura histórica como para estar plenamente enterado de todo lo concerniente a la misma y, a la vez, lo bastante distanciado como para eludir el encanto de su personalidad y para estar amparado contra toda veleidad de rendir culto al héroe; cuya exposición no es, al fin, ni apologética, ni aureoladora a manera de artista, sino de carácter sencillo y rigurosamente objetivo. Por supuesto, no podemos utilizar esta fuente sin adoptar ciertas precauciones, porque a veces la redacción de las manifestaciones aristotélicas no deja percibir con plena seguridad si la mirada de su autor se dirige a la figura histórica de Sócrates o a aquella que aparece con el mismo nombre en los diálogos platónicos. A esto se agrega el detalle de que sólo de paso menciona Aristóteles pormenores de la doctrina socrática y la mayoría de las veces con la intención de encararse con ella, y tal vez por este motivo acentuando con parcialidad las flaquezas que ella ofrecía a la crítica. No obstante, es factible obtener de estos testimonios un rendimiento valioso, aunque siempre recordando las fuentes de error arriba mencionadas. Naturalmente, nunca debemos olvidar que esos testimonios son incompletos, dado que el filósofo tenía pocos motivos para hablar de aquello que para Aristóteles, situado de pleno en medio de las escuelas socráticas y perteneciente a una rama muy importante de las mismas, era archisabido y a la vez absolutamente incuestionable para la crítica. Y tampoco es necesario proceder a una búsqueda expresa de testimonios documentados para la base más primordial de las características que representan el nervio vital y son comunes a todos los matices de la doctrina socrática. Esas mismas características nos informan de la causa poderosa de tan grandes efectos. Del esplendor del paraíso sabían dar cuenta los ríos que emanaban del mismo para esparcirse por todas las tierras.



CAPÍTULO IV

LA DOCTRINA SOCRÁTICA



ADIE peca voluntariamente —esas tres palabras encierran el meollo del socratismo. 1) Constituyen el tronco que es preciso seguir hacia abajo hasta las raíces y hacia arriba por sus ramificaciones. Esa pequeña frase forma la expresión terminante de la convicción de que toda infracción moral proviene del intelecto y descansa en un error del entendimiento. Dicho con otras palabras: quien sabe lo justo, lo realiza; la falta de comprensión es la única fuente aun de toda falta moral.

Teniendo en cuenta esa doctrina, comprendemos en seguida cómo Sócrates tuvo que llegar a dar un valor inmenso al esclarecimiento de los conceptos. Más difícil resulta ver cómo pudo despertar en el espíritu de Sócrates esa ilimitada valoración suprema del intelecto y de su importancia decisiva para toda la conducta de la vida. Colocar conceptos nítidamente deslindados e ideas claras en vez de representaciones confusas y oscuros presagios, es un anhelo que en todo caso constituye uno de los rasgos fundamentales de aquella gran época que en capítulos anteriores hemos tratado de presentar como época de la ilustración. También la ardiente lucha por el desarrollo del intelecto, por su utilización con vistas a aclarar las grandes cuestiones de la vida tanto colectiva como individual, el ensayo de sustituir la tradición por el conocimiento adquirido por uno mismo y la fe ciega por él pensamiento patente —todas esas tendencias se nos presentaron ya repetidas veces radicalmente formuladas. Tampoco dejamos de señalar los exclusivismos

a que condujo el nuevo modo de pensamiento; por ejemplo, la inclinación a una concepción racionalizante, antihistórica, del pasado de la humanidad, sobre todo de los comienzos de la cultura, de los orígenes del Estado, de la costumbre y del lenguaje. Pero la doctrina de Sócrates forma la cumbre de todo cuanto hemos calificado de intelectualismo de la época. Hasta entonces se había creído que lo que necesitaba ser educado, no era sólo era el intelecto sino también la voluntad, fin que cabía lograr por medio de premios y castigos, de ejercicio y habituación. Recuérdase lo que tuvimos que señalar sobre las teorías educativas en boga en esa época. Sócrates juzga como si, para decirlo con las palabras de Aristóteles, no hubiese existido en absoluto la parte irracional del alma. 1) Toda acción viene determinada por el intelecto. Y éste es omnipotente. Considerar que una cosa es justa y no acatar ese conocimiento, tener por injusto un modo de obrar y acomodarse sin embargo a los impulsos que a él conducen, es un modo de proceder que Sócrates considera no sólo lamentable y funesto, sino francamente imposible. No combate, no condena, sino que niega aquello que el lenguaje corriente de la época calificaba de "sucumbir a los apetitos" y que el poeta romano vistió en las típicas palabras: *video meliora proboque, deteriora sequor* (Veo y apruebo lo mejor, pero sigo lo peor).

Nada más fácil que advertir lo unilateral de ese punto de vista y rechazarlo como tal. Pero es de mucha mayor importancia reconocer cabal e íntegramente el elemento de verdad contenido en esa exageración y darse cuenta de cómo Sócrates se decidió a tomar por el todo una parte sumamente importante de la verdad y qué servicios prestó a la humanidad, él, el más grande de los "grandes tuertos", 2) por el hecho de que colocara bajo una luz exageradamente intensa esa parte olvidada de la verdad.

A pesar de que el estado espiritual cuya posibilidad impugna Sócrates se dé indudablemente en la realidad, su presencia es mucho más rara de lo que supone la opinión corriente. Lo que sucumbe a las pasiones, no son a menudo las ideas o convicciones, sino una mera apariencia engañosa de tales. Y la falta de claridad en el pensar, la confusión de conceptos, la ignorancia de las razones lo mismo que del pleno alcance

o del contenido esencial de los preceptos que son reconocidos en general y de modo vago, esas y otras faltas intelectuales forman una proporción enorme del divorcio entre los principios y los actos que constituye la peor plaga de la vida. Si esas faltas intelectuales no dan lugar directamente a una carencia de sentimientos estrictamente coherentes, contribuyen, sin embargo, a mantener esa carencia y a hacer que en un mismo pecho convivan pacíficamente las cosas más contradictorias. Esa falta de claridad y seguridad es lo que hace frágil el carácter, lo que paraliza su capacidad de resistencia, proporcionando fácil victoria a los apetitos ilícitos y provocando a menudo la falsa sensación de que lo que tiene la culpa de esa victoria es, no la debilidad de la resistencia, sino la fuerza del ataque. Al fin y al cabo, esa confusión del pensamiento lleva al extremo de reconocer que existen a la vez varios criterios de juicio supremos que se contradicen entre sí, disposición de ánimo que difícilmente podría formularse mejor que con las palabras de un autor dramático francés de nuestros días, que hace decir lo siguiente a uno de sus personajes: "¿De qué moral habla usted? Hay treinta y seis. Hay una moral social que no es la moral política, y ésta, a su vez, nada tiene que ver con la moral religiosa, que por su parte nada de común tiene con la moral de los negocios, etc., etc." 1)

A pesar de todo, la tesis de que la comprensión correcta es garantía de una conducta correcta, es de valor sumamente limitado. No puede atribuírsele gran valor en serio más que en aquellos casos en que se tiene en firme cuál sea el fin de la acción, quedando en duda únicamente la elección de los medios, lo cual vale sobre todo para el caso en que el fin viene señalado por el autointerés indudable del que obra. El labrador que cultiva su campo, el timonel que encamina los remeros, el artesano que trabaja en su taller no quieren, ni en la gran mayoría de los casos pueden querer, otra cosa que ejecutar lo mejor posible la tarea que les incumbe. Su éxito o fracaso dependerá en proporciones eminentísimas de su grado de inteligencia o pericia. De ahí que en esa esfera rija (por lo menos aproximadamente) ese principio supremo de la doctrina socrática. Y nada provocó en Sócrates un asombro más

intenso que la observación, que se *le* impuso cada vez con mayor fuerza, de que los hombres poseen en parte, y en parte procuran poseer, una comprensión clara de las relaciones entre medios y fines en las ramas secundarias de la conducta de la vida, mientras que en sus más altas solicitaciones, en todo aquello de que en la máxima medida depende su dicha o desdicha, no son capaces de hacer una cosa semejante. Ese contraste hizo en él la más intensa impresión e imprimió la dirección decisiva a su pensamiento. Así como en las artes del ocio, así como en todas las ramas profesionales, retrocede la torpeza y el fracaso que le es inevitablemente anejo, siempre que se propaga la claridad de entendimiento, así espera él igual progreso en cuanto la conducción personal de la vida y la dirección de la totalidad se iluminen con una comprensión más clara, en cuanto se rijan por reglas de conducta inequívocas, que no pueden ser otra cosa que un sistema de medios conducentes a la obtención de los fines supremos.

"¡Nadie peca voluntariamente!" En esa sentencia se encierran, pues, dos cosas distintas. En primer lugar, la convicción de que sinnúmero de faltas que se cometen positivamente, resultan sólo del desarrollo totalmente insuficiente del entendimiento. Y en segundo lugar otra convicción que sirve de base a la primera y la condiciona: que la falta de unanimidad entre los hombres afecta solamente a los medios, en modo alguno a los fines del obrar. Todos sin excepción quieren lo bueno. En eso no discrepan entre sí, sino única y exclusivamente en la medida en que son capaces de realizar ese objetivo universal del afán, diferencia que depende totalmente del grado de formación intelectual de cada uno.

La solución a que acabamos de llegar, nos plantea una nueva cuestión enigmática. ¿En qué se funda ese optimismo moral de nuestro sabio? ¿Cómo surgió su fe en que una transgresión moral procede siempre de un error y nunca de una intención perversa? La contestación será como sigue. Para él es cosa indudable que el bien moral y la felicidad, la perversidad moral y la desdicha, están inseparablemente unidas entre sí, y que, por lo tanto, sólo una insania rayana en la obcecación puede elegir las últimas y renunciar a las prime-

ras. Con fácil alteración de un verso del poeta dramático Epicarmo, se solía citar en los círculos socráticos la sentencia: "Nadie es voluntariamente desdichado, nadie jocundo contra voluntad". [1]) Y en esta frase, la palabra griega que traducimos por "desdichado", fluctúa, como ésta misma, entre los dos significados que podríamos expresar por "miserable infamia" y por "existencia miserable". Esa y otras ambigüedades afines del lenguaje imprimen a aquella fe optimista la apariencia de una evidencia de que en realidad carecía sin duda. Ante todo, hay que pensar en este caso en una combinación de palabras cuyo doble sentido era totalmente apropiado para provocar esa apariencia. "Hacer el bien" y "encontrarse bien" son dos sentidos contenidos en la expresión *eu prattein* (como ocurre con la alemana *wohltun* y la inglesa *to do well*). Ante el pensamiento poco entrenado no sólo se sutilizaba con la coincidencia directa de "obrar bien" y "encontrarse bien", antes bien a menudo se borraba la diferencia entre un obrar cuya bondad consiste en favorecer los fines del que obra, y otro obrar que resulta bueno a fuerza de apropiado para favorecer los fines sociales. Al igual que nosotros hablamos de "mala" intención, y no menos de "malos" instrumentos o aun de "malos" sueños, no faltan en griego palabras de censura para designar unas veces un objeto de uso que no sirve, otras una orientación de la voluntad perjudicial a la prosperidad del conjunto y también otras veces un objeto que se encuentra en condiciones poco propicias a su propio medro. Así, para justificar la idea originaria de Sócrates de que "Nadie peca voluntariamente", numerosos pasajes platónicos se limitan a indicar simplemente que nadie elige lo malo o perjudicial, con lo cual se hace totalmente caso omiso de las distinciones que nosotros acabamos de poner de relieve.

Pero la impaciencia de algunos lectores, provocada por la inevitable amplitud de este comentario, nos llama ya sin duda a lo que ya estábamos a punto de decir. Por indispensable que fuera llamar la atención sobre esos extravíos provenientes de un uso poco riguroso del lenguaje, no cabe duda de que esto no es más que un punto accesorio que no afecta a la cuestión principal. No es el sentido doble de algunas pa-

labras, ni la falta de nítidas distinciones entre conceptos lo que suele hacer germinar una nueva, poderosa y fecunda concepción de la vida. Si Sócrates consideró idénticas la virtud y la felicidad, lo hizo ciertamente porque así y no de otro modo lo sentía él mismo. Lo que en este caso llega a nuestros oídos es, no el lenguaje de su pueblo, sino la voz de su propio interior.

2. Cleantes, el segundo escolarca de la Stoa, citó en su obra "sobre el placer", como sentencia socrática a menudo repetida, la proposición de que "el mismo hombre es justo y feliz". Y, en coincidencia casi literal con eso, leemos en una elegía, por desgracia conservada sólo fragmentariamente, que Aristóteles compuso sobre la tumba de Eudemo de Chipre, compañero de estudios fallecido prematuramente, los siguientes versos:

Así por sus enseñanzas como por sus hechos, dió la prueba
De que el hombre es a la vez feliz y bueno, y nadie
Puede lograr nunca una de esas cosas por separado, 1)

Se habla aquí de un hombre que fué "el único o primero de los mortales" que proclamó esa doctrina, a quien Eudemo, por otra parte, en cuanto llegó a Atenas, "movido de santa amistad (es decir, de veneración), levantó un altar", rindiéndole, pues, culto de héroe (cf. I, 203), por lo cual una reflexión libre de prejuicios habrá de reconocer que se alude mucho más que a Platón, el joven discípulo de Sócrates, a su maestro. Pero en este caso tiene poca importancia un testimonio más o menos. La identificación de la excelencia o virtud con la felicidad o *eudemonía* es patrimonio común de todas las escuelas socráticas, por diversas que sean las alteraciones que éstas introdujeron en la doctrina fundamental. Si la doctrina resultaba evidente, o poco menos, a los ojos de su autor, para el criterio más severo de los discípulos que la estudiaron, se hizo necesaria a menudo una demostración. Y el más grande de los discípulos de Sócrates, Platón, se esforzó en la más formidable de sus obras, la "República", poniendo en juego todas sus energías mentales, en demostrar la tesis: El justo es a fuer de justo y a causa de su justicia, feliz al mismo tiempo.

Detengámonos un momento, antes de seguir adelante, en

los estímulos que llevaron a Sócrates a esa doctrina y que lo impulsaron a ahondarla y proclamarla con toda la fuerza de su poderoso espíritu. Los hechos psíquicos básicos que entraron en juego en este caso, son sin duda alguna los siguientes. Sócrates tenía un ideal de vida, un ideal de prudencia, de justicia, de impavidez e independencia. Se sentía satisfecho de vivir de acuerdo con él y en la medida en que lo lograba. Miraba a su alrededor. Hallaba también ideales de vida, en otros, pero al propio tiempo tibieza, imperfección, perplejidad del sentido, falla de rigurosa consecuencia, y como efectos de esas causas gente que se apartaba a menudo del camino elegido, altas dotes espirituales y poderosos resortes carentes de guía segura, que se derrochaban, atomizaban y empleaban abusivamente, de suerte que quienes los poseían no lograban llegar a una armonía interna, *a* una paz constante. Le pareció que el ser así pelota de juego de impulsos caprichosos, era un estado indigno del hombre libre, "propio de un esclavo". 1) Así se vitupera a sí mismo, en el "Banquete" de Platón, Alcibíades, el más deslumbrante ejemplo de ese tipo. Así se sentía él mismo frente a Sócrates, cuando con el corazón palpitante y bañado en lágrimas recibía sus enseñanzas, con el espíritu tan hondamente emocionado como no había logrado en él ni siquiera un orador tan brillante como su tío Pericles. Y de modo análogo atribuye Sócrates en Jenofonte un sentido "de esclavos" a aquellos que a causa de un conocimiento defectuoso sobre "lo bueno, bello y justo" van a tientas en su obrar y se mueven de uno a otro lado como el caminante que no conoce el camino o el calculador torpe que resuelve el mismo problema unas veces de un modo y otras de otro. Lo que Sócrates echaba de menos en el carácter aun de sus contemporáneos más eminentes, era la interior coherencia y solidez del sentido, el dominio de toda la persona por una voluntad uniforme, desprovista de toda perplejidad. Lo hemos calificado de paladín el más grande de la ilustración; fué al propio tiempo el que más sagazmente advirtió y más intensamente sintió las fallas inevitables de una época crítica o de ilustración. La antigua estaba socavada; los criterios tradicionales de la conducta seguían en pie exteriormente, pero la fuerza interna se había marchado de ellos; en las almas imperaba el desconten-

to, desoladora discordia. Aquel desconcierto que todavía en la actualidad captamos en los dramas de Eurípides, tenía que despertar en los temperamentos profundos el afán de una nueva concepción de la vida que ejerciera sobre los hombres un dominio igualmente indiviso que el que antaño tuviera la religión. Sócrates fué el fundador de esa nueva concepción de la vida. No en el sentido de que sus ideales discreparan esencialmente en muchos puntos de los tradicionales de su pueblo, que no los hizo objeto de una crítica incisiva más que en unos pocos casos (sobre todo con respecto a las instituciones oficiales), pero la preparó para todos ellos. La pasión de su vida consistió en el afán de suprimir todo elemento de discordia en la vida del espíritu. Como refiere Cleantes en el pasaje anteriormente citado, "maldijo como infame a quien por vez primera separó lo justo de lo provechoso", con lo cual (podríamos añadir) puso en las almas una doble medida y peso. No, por un lado, un ideal de moral, bastante bueno para exaltarlo con ánimo de día festivo, y, por otro, un ideal de felicidad, de sentido contrario al anterior, bastante malo para vivir para él en ánimo de día laborable. No, por un lado, una imagen sagrada, ante la cual nos prosternemos, y, por otro, un ídolo, al cual prestemos nuestros brazos. No por un lado, la condenación unánime de un usurpador perjuro y manchado de sangre, como Arquelao de Macedonia, y muy cerca de eso la contemplación, no menos unánime, admiradora y llena de envidia, de la felicidad y grandeza del mismo hombre (cf. Platón "Gorgias"). Aunque a Sócrates le importaba también de modo directo y en proporciones dominantes el procurar plena validez a un orden de vida ya existente y asentar su reconocimiento sobre bases inconmovibles, al propio tiempo inicia también la marcha que había de conducir a una transformación de ese mismo orden de vida, puesto que la proposición: "Virtud es felicidad" permitía su bien pronta inversión en otra proposición: "Felicidad es virtud". El eudomonismo, que al principio se dedicaba de preferencia, si no exclusivamente, a la justificación de los preceptos tradicionales, tenía que conducir ineluctablemente a una revisión crítica aun de todo el contenido de esos preceptos. Quedaba abierto el camino para

una subversión fundamental de las doctrinas morales, sociales y políticas.

Pero de eso y de los gérmenes que en este sentido pueden reconocerse en el propio Sócrates hablaremos un poco más adelante. Lo primero que importa es seguir en sus consecuencias la doctrina básica socrática. Piara hacerlo podemos apoyarnos en Jenofonte. Una de aquellas exposiciones demasiado enjundiosas para que podamos considerarla producto del espíritu de Jenofonte, dice así: "Sabiduría y virtud" —bien que al principio sólo se menciona una de sus variedades, luego se completa añadiendo las restantes— "Sabiduría y virtud no se distinguían a juicio de él, sino que consideraba que era atributo de ambas que alguien reconociera y practicara lo bello y lo bueno e igualmente conociera y evitara lo feo (o reprobable). Y si luego se le preguntaba si consideraba sabios y competentes a quienes conociendo lo que debe hacerse, hacen lo contrario de eso, contestaba: no más que ignorantes e incompetentes." 1) Dicho con otras palabras: declaraba que la contradicción entre el conocer y el obrar era cosa de imposibilidad, de lo cual sacaba la conclusión de que toda excelencia moral era pura y simplemente sabiduría. A consecuencia de su aplicación a los distintos sectores de la vida, la virtud parecía diversa; pero en realidad era una sola en tanto idéntica a la inteligencia o sabiduría. A título de sabiduría podía aprenderse y —seguramente porque tal enseñanza no se va ya nunca del espíritu— también imperdible. En este caso hemos entretejido manifestaciones platónicas con las de Jenofonte presentando así al lector el armazón de la doctrina socrática de la virtud.

El armazón, pero desde luego no la construcción detallada, puesto que difícilmente podremos saber con toda seguridad y exactitud hasta donde Sócrates se salió de las líneas fundamentales de su doctrina para entrar en detalles. A este respecto importa distinguir entre dos cosas distintas: el contenido positivo de su doctrina moral y su fundamentación. Comencemos por fijarnos en la última.

3. Ya hemos visto cual era la raíz psíquica de su convicción de lo que podríamos calificar de suficiencia universal del intelecto. 2) No cabe duda de que era el cumplimiento de

los propios ideales, los cuales le hacían interpretar como mera consecuencia de error intelectual el hecho de apartarse de ellos. Pero una cosa es la fundamentación psicológica de una teoría y otra su fundamentación lógica. A él, que quería demostrar y no declamar, él, que siempre procuraba partir "de lo más viable e indudable", no podría bastarle la invocación de su propio sentir. Aspiraba a una cimentación lo más objetiva posible, y se la facilitó una falla del modo de pensamiento a la sazón existente: la falta de una distinción rigurosa entre lo que calificamos de moral individual y de moral social. La cimentación socrática de la moral arranca propiamente del primero de esos sectores. Todos quieren su propio bien. Y si sus actos contradicen a este fin, sin ponerse al servicio de un fin superior o aun de la obcecación de la pasión, la culpa de esa contradicción es de un saber defectuoso (o, como nos sería lícito añadir, de una habilidad deficiente en la aplicación del saber). Parece que esa simple consideración constituyó el punto de partida de la teoría socrática, hasta donde siguió siendo teoría basada en razones del entendimiento. Numerosas equivocaciones de la conducta, que dañan al mismo que las comete, pueden considerarse sin dificultad como errores, como desviaciones de un fin que nadie estaría dispuesto a rechazar como tal con clara conciencia. Eso habría de inclinar a tratar del mismo modo las infracciones contra la moral social. A esa equiparación respondía el ensayo de demostrar que el obrar antisocial es contrario al interés del mismo que lo lleva a cabo. Las "Memorables" de Jenofonte están llenas de comentarios de este tipo. Hay que cultivar la amistad porque un amigo es la más útil de todas las propiedades. Hay que evitar la intolerancia entre parientes porque sería insano convertir en dañoso lo que la naturaleza nos concedió para la utilidad. Hay que obedecer las leyes porque esa obediencia nos proporciona las máximas ventajas, etc. etc. [1]) No compartimos la opinión de algunos contemporáneos de que no sólo son ajenas a Sócrates esas exposiciones presentadas con la más enojosa amplitud de detalles, sino aun la idea fundamental en que se apoyan. Si se considera todo eso indigno de Sócrates, se hace caso omiso de muchas distinciones que no cabe olvidar impunemente en este sector; se hace caso

omiso también, cosa más importante aún, de las consecuencias que resultan de la tendencia fundamental del socratismo. El vivo anhelo de sustraer los asuntos humanos a las oscilaciones pendulares de una voluntad contradictoria, a la imprecisión del opinar y conjeturar, y de colocar sobre una base inconmovible los más altos afanes del hombre, difícilmente podía impedir que se llegara a semejantes argumentaciones, pues lo que se pretendía era reducir el "así debe ser" a un "así es", sustituir el imperativo de los mandamientos, que no contenía prueba directa alguna, por el indicativo, sin interrogante ni dudas, de los intereses humanos. De ahí que se tuviera que justificar ante el entendimiento muchas cosas que no requerían justificación alguna para el sentimiento de un alma bien dispuesta y bien cultivada. La sensación desagradable que en el espíritu del lector moderno dejan esas exposiciones, se funda en parte en la trivialidad de Jenofonte, que se complace en alambicar al extremo lo más evidente, y en parte también en las razones que acabamos de exponer. Se tiene además la impresión de que esas advertencias, con su referencia a lejanas ventajas que es preciso comprar con grandes esfuerzos y sacrificios inmediatos, resultan poco apropiadas para crear móviles eficientes para el obrar. Y hasta produce repugnancia la idea de que los móviles así creados hayan de estar siempre presentes en la conciencia del que por ellos se determina. La madre que cuida a su hijo enfermo con la intención, con la sola intención, de procurarse un apoyo para su vejez, es un espectáculo barroco y hasta repugnante. Pero además del punto de vista de la creación de móviles, y de móviles constantemente presentes en la conciencia, hay otro incomparablemenmás favorable para el juicio de esas exposiciones: el de la justificación intelectual, el de la argumentación racional. Miradas a través de este prisma, esas exposiciones encajan perfectamente en el conjunto del socratismo y tampoco están totalmente desprovistas de valor en sí. Lo que se pretende es justificar ante el examen frío del entendimiento el cultivo del sentimiento de familia, amistad y otros altruistas, apoyar la unidad de la voluntad en la idea —más o menos bien fundada— de que la colisión entre las exigencias de los vínculos humanos y las del interés propio, es sólo aparente, y de esta

suerte, si no crear nuevos móviles para una buena conducta, robustecer por lo menos, del lado del entendimiento, los ya existentes y ampararlos contra los ataques del espíritu antisocial. Para eso importa poco que un primer ensayo de esa índole no pudiera menos que acentuar las ventajas más groseras, más palpables y más visibles con mayor intensidad que las más sutiles, más escondidas y que actúan al propio tiempo de modo indirecto y más duradero.

Hay otros sectores en que el tratamiento intelectual de los objetos éticos puede adquirir una importancia incomparablemente más honda. Las intenciones buenas o alturistas no surgen de la reflexión. Son fruto de la disposición natural, de la educación, del ambiente. Las argumentaciones no pueden hacerlas surgir. Sin embargo, pueden imprimir dirección a su eficiencia en cuanto esas intenciones comienzan a existir. El enemigo a quien hay que combatir no es tanto la ignorancia cuanto la falta de claridad. Y la dialéctica socrática hizo a ese enemigo una guerra sin cuartel. En esa lucha, el afán de llegar a rigurosas determinaciones de conceptos había de prestar los servicios más provechosos. Aunque la claridad de concepto no pueda crear móviles, por lo menos puede impedir o dificultar que echen raíces y prosperen en el alma aquellos móviles que como ciertas plantas sólo pueden desarrollarse en la semioscuridad. ¡Cuántas acciones nocivas para la generalidad dejarían de hacerse si no hubiera un velo de falta de claridad que impide ver su pertenencia a una clase que el mismo que las efectúa reconoce como censurable! Así ocurre con respecto a muchas prácticas ilícitas justificadas con la llamada moral de los negocios o con respecto a los daños causados al Estado, que se prefiere ver a la luz de una "abstracción" en vez de considerarlo compendio de seres humanos dotados de sentimiento. En este como en otros casos puede invocarse la hermosa frase de J. St. Mill: "Si se lograra hacer imposible la sofística del entendimiento, la del sentimiento se vería privada de su instrumento y quedaría reducida a la impotencia." 1) Y junto a la confusión de conceptos que trasguea en la mente del individuo, ¡ cuán grande es el número de cuestiones con respecto a las cuales adolece de los mismos graves males aun el pensamiento colectivo! Si Sócrates apareciera en nuestro

mundo actual, ¡cuán a menudo y cuán victoriosamente blandiría su acero dialéctico con el de los representantes de la opinión pública! ¡Con qué amarga sonrisa obligaría a los legisladores a confesar que el duelo es a la vez prohibido y ordenado a una misma persona! ¡Cómo se burlaría de nosotros al comprobar que un mismo acontecimiento es objeto de un juicio totalmente distinto según sea el círculo social en que se produzca! ¡Cómo fustigaría el método educativo que sucesiva y en parte también simultáneamente inculca a nuestra juventud ideales de vida incompatibles! ¡Qué placer sería para él poner al descubierto todas las incisivas contradicciones en que incesantemente incurren periodistas y parlamentarios en sus afirmaciones sobre la "moral política", "santidad de los tratados", etc.! Es difícil que nos equivoquemos suponiendo que aquel afán de deslindar claramente los conceptos, de disipar toda oscuridad de pensamiento y toda ambigüedad contradictoria, no sólo tenía importancia en orden a la teoría, sino que también trajo copiosos beneficios en el orden práctico. El hecho de que entre los filósofos antiguos posteriores a Sócrates hubiera tantos hombres íntegros, y de que ciertos ideales (que a pesar de todas las objeciones es forzoso valorar muy altos) fueran mantenidos con impresionante firmeza y realizados con sublime consecuencia en las escuelas de los cínicos, cirenaicos, estoicos y epicúreos, no cabe duda de que en buena parte se debe al cultivo de ideas por Sócrates.

Esto por lo que se refiere a la fundamentación de la moral y a los esfuerzos, íntimamente relacionados con ella, en orden a la crítica de conceptos. Estaría de más hablar del contenido de la moral socrática. Sin embargo en este punto tiene que ampliarse nuestro panorama. La regulación de la conducta individual corre parejas con la de la práctica social. No solo tenemos que tratar de moral, sino de moral y política. Es evidente que un sistema desarrollado de la doctrina socrática no existe ni para uno ni para otro de esos sectores. Pero el espíritu en que ésta comentó la totalidad de estas cuestiones, resulta inequívocamente de los rasgos que son comunes a las teorías de sus sucesores, y coinciden perfectamente con ellas los pocos detalles fidedignos que se nos han conservado sobre las doctrinas atribuidas a él personalmente.

Así, dice Platón en una ocasión: "La frase más bella que haya pronunciado nunca y que se llegue a pronunciar nunca es que lo útil es bello y lo nocivo feo." En este pasaje se habla de lo nocivo y de lo útil para la comunidad, y el "entusiasmo de la serenidad" que rezuma de esas palabras del poeta filósofo, seguramente ardió todavía con más violencia en el corazón de su maestro, tan fiel a su culto al entendimiento. No conoce ningún bien que no sea un bien para alguien, es decir, útil. "Un cajón de basura que cumple su cometido, es más bello que un escudo de oro trabajado de modo improcedente." Así dice una frase de Sócrates reproducida por Jenofonte, una de aquellas frases punzantes que el autor de las "Memorables" era totalmente incapaz de inventar y que es sumamente probable que pertenezca al propio Sócrates. 1) Pero, como quiera que sea, no cabe duda de que para Sócrates el fomento del bienestar humano constituía la norma suprema para el orden de la práctica política o social, *y* su idoneidad para servir a ese fin supremo era única y exclusivamente lo que le parecía criterio para juzgar la bondad de una acción o modo de obrar. Sin embargo, en modo alguno intentó obtener por vía sintética o constructiva la suma de los requisitos supremos. En este punto, exactamente igual que en la cuestión relativa a la naturaleza de la felicidad individual, renunció al análisis más minucioso y a la subsiguiente estructuración. Tampoco acometió la tarea de deslindar la esfera del individuo con respecto a la de la generalidad. Todo eso quedó confiado a sus sucesores.

Con toda seguridad podemos atribuir a Sócrates la moral utilitaria o, como preferiríamos llamarla nosotros, la moral de las consecuencias. La utilidad o eficacia es la estrella orientadora de su pensamiento en materias morales, sociales y políticas. Puede calificársele de inventor de aquel radicalismo racional tan igualmente inestimable como instrumento de crítica que como arma de ataque contra lo existente que carece de valor, como en ocasiones resulta peligroso y funesto por la pretensión de inmediata y aun violenta realización de sus exigencias, que en cada caso no son otra cosa que las exigencias de espíritus humanos falibles. La razón contra la autoridad, lo conveniente contra lo tradicional o contra el oscuro anhelo del sentimiento —tal es grito de guerra en la lucha que Sócrates

preparó, pero que sólo en pequeña parte inició. Personalmente se hallaba todavía encadenado en no pequeñas proporciones al modo de sentir tradicional de su pueblo. Lo que él reclamaba era el reconocimiento fundamental de la supremacía de una concepción racional. Pero también esa idea tiene sus inconvenientes, pues difícilmente podrá ponerse en duda que ya ese reconocimiento era apropiado para relajar no pocos vínculos de respeto. Se le reprochó, y no sin razón, que incitaba a los hijos a rebelarse contra la voluntad "irracional" de los padres, y de haber recomendado que se venerara, no la edad superior, sino solamente la inteligencia superior. 1) También el respeto a las instituciones políticas existentes había de sufrir grave quebranto por la crítica incisiva de que las hizo objeto.

Como ya adelantamos en una ocasión, el blanco de sus incansables ataques fué muy especialmente el nombramiento de magistrados por insaculación. Con ello se adelantó a su tiempo en la idea de que el conocimiento de los negocios, altamente estimado por él y sus adeptos, había de tener en la administración del Estado una intervención mayor de la usual en la Atenas de entonces. Sin embargo, no hemos de considerar esta crítica como absolutamente acertada. Tampoco en Atenas y en aquella época eran deferidos por la suerte los cargos públicos de importancia decisiva. Las indiscutibles desventajas de la insaculación de magistrados se neutralizaban en parte por circunstancias atenuantes y en parte por ventajas decididas. Como circunstancia atenuante hay que considerar la breve duración de las magistraturas individuales, el gran número de miembros de las colectivas, la renuencia a poner de manifiesto la propia incapacidad, que hacía que muchos se resistieran a figurar en el sorteo precisamente de los cargos más importantes (así, especialmente, para el Consejo de los Quinientos, obligado a un trabajo tan exigente). Más grave resultaba aún la lograda difusión de la educación política y el robustecimiento de la conciencia política. Por último y principalmente: la división partidista en el seno de las pequeñas comunidades, de por sí ya bastante inquietante, habría resultado mucho más funesta si la facción vencedora hubiese ejercido cada vez una supremacía mayoritaria en todas las ramas de la administración acentuando con ello fatalmente los antagonismos, que se atenuaron con-

siderablemente por la circunstancia de que la minoría resultante fuese invitada a cooperar políticamente. Mucho más de acuerdo con nuestro modo de pensar moderno estaba Sócrates cuando combatía el prejuicio, inevitable casi en un Estado esclavista, contra el trabajo manual libre, cuando él, hijo del pueblo, mostrándose más radical que Platón y Aristóteles, se abstenía de despreciar todo trabajo lucrativo "aburguesado". 1) El, que creía que tantas cosas podían aprenderse, consideró que el sexo femenino era apto para un desarrollo cultural muy superior a lo que calculaban la mayoría de sus compatriotas. Constituiría por lo menos un milagroso juego del azar que no procedieran de la misma fuente las manifestaciones concordantes al respecto de Platón, Jenofonte y Antístenes, orientadas todas ellas en el propósito de negar, por lo menos, toda diferencia cualitativa en las aptitudes espirituales de uno y otro sexo.

Pero no nos perdamos en los detalles. Lo principal es la insistencia en el derecho a criticar todo lo tradicional y toda autoridad, la valoración de todas las instituciones, de todos los mandamientos y preceptos a base de un criterio único: de su influencia en el bienestar humano que es preciso averiguar por medio de la experiencia y de la reflexión racional. Aunque es posible que resulte a menudo engañoso, la aplicación de ese criterio por un espíritu humano, o sea falible, toda la reflexión de los sabios durante dos milenios no fué capaz de descubrir otro canon mejor. El utilitarismo; las ventajas que le son inherentes; las falsas interpretaciones que dificulten su comprensión; las razones reales o aparentes que cabe esgrimir contra su validez —son cosas que volverán a ocuparnos en pasajes ulteriores de esta obra, cuando nos enfrentemos con formulaciones más radicales de la doctrina fundamental debidas a los sucesores de Sócrates. Entonces se impondrá también hacer una distinción clara entre las teorías, con harta frecuencia confundidas, del eudemonismo, hedonismo, utilitarismo y sus ramificaciones. Cabe rechazar totalmente la fundamentación individual-eudemonística de la moral y, sin embargo, reconocer sin vacilaciones que la utilidad social es el criterio supremo de la moral y de la política. Cabe también renunciar a este punto de vista —a pesar de que por lo menos nosotros, no obstante las impugnaciones de que ha sido objeto, no hayamos sabido hallar

otro mejor que lo sustituya— sin por ello abandonar los métodos en virtud de los cuales se examina toda institución, todo precepto, toda regla de conducta, con medio para la obtención de fines claramente reconocidos, juzgando de su idoneidad a ese efecto. Y mientras nos atengamos a este criterio, nos moveremos en el mismo terreno que Sócrates y que un comentario conforme a razón. Podría decirse que siempre que se reúnan dos personas para tratar de modo racional sobre los asuntos humanos, Sócrates estará presente entre ellos.

4. Sin embargo, no influyó directamente en vastos sectores humanos ni en la lejana posteridad. Sus discípulos, los hijos de éstos y sus descendientes sirvieron de vehículos de esta influencia que en cada uno de ellos se hermanó con otras. Muy diferente es lo que ocurre con un hombre del Lejano Oriente, afín espiritual y casi coetáneo de Sócrates. Nos referimos a Confucio (muerto en 478 a. de J. C.), venerado como fundador de una religión por los moradores del Reino del Medio y países limítrofes, y en cuyas sentencias, que llegaron a gozar de prestigio canónico, encontramos algunas que parecen idénticas a las socráticas. "Perfeccionar el saber —se lee en el libro XXXIX del Li-Ki 1)— consiste en investigar las cosas. Investigadas las cosas, el saber es perfecto; perfecto el saber, sólo entonces es verídico el pensar; verídico el pensar, sólo entonces es sereno el corazón; sereno el corazón, sólo entonces se desarrolla la personalidad; desarrollada la personalidad, sólo entonces habrá hogares en regla; con los hogares en regla, sólo entonces habrá un régimen político ordenado." Así dijo Confucio. Y un crítico de mucha competencia, Georg von der Gabelentz, hizo al respecto el comentario siguiente: "Por este pasaje se ve que donde habríamos esperado que se hablara de la conciencia, habla del saber y de su perfeccionamiento. Parece como si considerara que la moralidad fuera cosa del entendimiento y susceptible de aprenderse". Tampoco falta en Confucio la base de la última suposición, la fundamentación de la moral en la felicidad del que obra, y de hecho se ha formulado a su doctrina "el reproche de eudemonística". Lo cual no impide que su superestructura esté formada por un altruismo libre de exaltaciones. 2) "Amaos los unos a los otros", "Pagad el bien con el bien, y el mal con justicia", "No hagas

a otro lo que no quieras que te ocurra a tí", así dicen algunos de sus consejos. Y, en todo caso, ese eudemonismo creó una base que suple con la seguridad lo que le falta de sublimidad. Así, por ejemplo, leemos en un documento oficial chino (del siglo IX de nuestra era) las frases siguientes: "¡Con permiso de Vuestra Majestad! Oí decir que quien extirpa el mal cosecha ventajas, que están en proporción con su tarea, y que a quien aumenta las alegrías de los demás, le es deparada felicidad. Este fué el principio orientador de nuestros reyes antiguos". La felicidad a que se alude en este pasaje, es sólo la terrena, pues los filósofos moralistas de la escuela de Confucio carecían de toda perspectiva de otro mundo con sus recompensas y castigos. También en esto y en su actitud indecisa en la cuestión de la inmortalidad, subsiste el paralelo con Sócrates, a quien Platón, en la Apología, hace confesar una inseguridad total acerca de la naturaleza de la muerte, y hasta el piadoso Jenofonte, notoriamente influido por el maestro, aun atribuyendo a su héroe Ciro toda clase de pruebas de inmortalidad en el momento de la muerte, acaba haciéndole proferir ambiguas declaraciones sobre la supervivencia del alma. 1) Ese escepticismo en modo alguno se limitaba a Sócrates. Contemplando él, que había luchado en Potidea (cf. pág. 61), la tumba de los compañeros caídos en el combate —que por desgracia sólo se nos conservó fragmentariamente—, los versos que se ponen en boca suya: "Como la tierra al cuerpo, así el éter recibió al espíritu", podrían considerarse expresión oficial de su negación de la inmortalidad personal. 2) Tan poco consistente era en esa época la fe levantada en alto por misterios y órficos, pero que en la masa del pueblo tenía que luchar constantemente con la incredulidad. Precisamente aquella suposición de que el alma vuelve al éter como el cuerpo a la tierra, constituía también la convicción de Eurípides, que era amigo de Sócrates, convicción que había tenido ya antes el dramaturgo filósofo Epicarmo. Significaba la impugnación de la perduración personal de las almas, pero no la consciente, pues el éter o sustancia del cielo era concebido como portador de un alma universal identificada con la divinidad suprema. Pero Eurípides no habría sido lo que era si en este único punto

no hubiese nutrido una convicción no sólo dominante sino conservada como exclusiva. Al lado de aquella creencia panteísta, aparece también en sus dramas una inseguridad completa sobre el destino del alma, y hasta la esperanza de una extinción definitiva de la conciencia. Esa oscilación, acompañada de un enfriamiento progresivo de la creencia en el alma, parece haber sido la opinión dominante a fines del siglo V. Aun en aquellos casos en que no se agita la menor duda contra la supervivencia personal, no se habla para nada de la gloria y felicidad de los difuntos, ni se sostiene con convicción su intervención en los acaecimientos terrenos. Los testimonios literarios de este cambio se complementan de modo elocuente con los monumentos. Las tumbas atenienses más antiguas del 700 a. de J. C. aproximadamente, acreditan, tanto por la abundancia y suntuosidad de los obsequios ofrecidos a los difuntos como por las instalaciones para las ofrendas funerarias, que era muy intensa la creencia en las almas y la profundidad del culto anímico. Con el paso del tiempo se observa un decaimiento de esos sentimientos. Las ofrendas de los deudos no cesan, pero en la época del máximo ennoblecimiento artístico de los monumentos funerarios ostentan una uniformidad rayana en la rutina. Y a fines del siglo IV desaparece totalmente la riqueza del decorado de tumbas: con asombrosa complacencia, la gente se allana a las disposiciones de Demetrio de Falerón que ordenaban restricciones en los gastos funerarios, aun en tiempos en que su cumplimiento ya no era obligado. Además del empobrecimiento del pueblo, se ha achacado este cambio, no sin razón, a la decadencia de la creencia en las almas.

5. También en otros asuntos relativos a la fe adoptó Sócrates una postura intermedia. Ni ateo ni fiel a la fe antigua. Es lo único que parece seguro, aun cuando en materia de detalles haya muchas cosas dudosas. Una profunda fe religiosa emana de los relatos sobre el proceso y el fin de la vida de Sócrates. Siempre se consideró al servicio y bajo el amparo de la divinidad. Pero eso nada decide acerca de la naturaleza de su fe teológica. De antemano merece poco crédito la idea de que los dioses de la mitología hubiesen sido objeto de su adoración personal. Si su punto de vista hubie-

se sido simplemente el del pueblo, es difícil que la acusación contra él hubiese adoptado aquella forma; o bien sus acusadores no habrían logrado atraerse a su lado a un centenar de jurados atenienses. 1) En los demás procesos de esta índole, como los que se hicieron contra Diágoras, Anaxágoras y Protágoras, existían cargos probados en los escritos de los acusados. Nos parece poco probable que en esta ocasión faltaran del todo los testimonios objetivos y que en vez de ellos se echara mano de meros vagos rumores. También podemos observar que es asombrosamente endeble la réplica a esas acusaciones en la "Apología" de Platón, y hasta que la imposibilidad de desvirtuar seriamente el fondo de la acusación, se haya intentado paliar con recursos de abogado. En parte, el acusador es sometido a preguntas desviadas, que le obligan a dar a sus afirmaciones una formulación que va mucho más allá de su meta inicial, resultando, por lo tanto, mucho más fácilmente impugnables, y en parte la réplica se compone de sutilezas lingüísticas y lógicas que nada demuestran. Añádase a esto la consideración de que el punto de vista de la religión mítica popular hacía tiempo que había sido superado en los círculos filosóficos en general, y, cosa mucho más elocuente, que ese" distanciamiento predominó luego en todas las ramas de la escuela socrática, bien que adoptando las formas más diversas. También hemos de considerar significativo que los dioses individuales que según Platón adoraba Sócrates, o con quienes tenía alguna relación, o cuya existencia le hace sostener con ardor, no son otros que, por una parte, Apolo, el señor del santuario de Delfos, la sede de la sabiduría reflexiva y de la cultura moral superior, y, por otra, el sol y la luna, o sea, los factores naturales que también para Platón y Aristóteles siguieron siendo siempre divinidades indiscutidas.

Lo que Sócrates implora de los dioses o de la divinidad, es sencillamente "el bien". 2) Parece que él consideraba que los dioses sabían mejor que los hombres en qué consistía éste en cada caso. Suplicarles determinados bienes o su asistencia para determinados éxitos, le parecía poco apropiado, como era de esperar de antemano de un ético que centraba al hombre en sí mismo, en su poder determinado por el saber,

y quería verle lo más independiente posible de todo lo exterior. De ahí que atribuyera poco valor a los pormenores del culto y que recomendara rezar a la divinidad sin fanatismos ni sutilezas, de modo llano, "según la ley del Estado" (como se exigía también en una sentencia de Delfos). 1) En el diálogo "Eutifrón", Platón le hace verter la copa entera de su ironía sobre toda falsa devoción y sobre todo fanatismo sectario y llegar al resultado final, notoriamente indicado, de que la religiosidad es más bien una intención aneja al recto obrar —con lo cual Platón coincide totalmente en otra parte— que una virtud independiente que abarque un especial círculo de deberes. El propio Jenofonte, tan alejado personalmente de su maestro en este punto, pone en boca de Sócrates la afirmación de que la intención pura es más grata a la divinidad que la abundancia de ofrendas votivas.

Parece que la actitud adoptada por Sócrates con respecto a la mántica, a las artes del vaticinio, no fué esencialmente diferente. Ir a buscar consejo de los dioses e intérpretes de sus manifestaciones para aquello que el hombre puede conocer por sus propias fuerzas y hacer a base de este conocimiento, es cosa que Jenofonte, tan sumamente adicto a la mántica, hace censurar por su maestro.

Constituye una excepción de esa aversión el oráculo de Delfos, aquel santuario que se había ganado ya las simpatías de Sócrates por la sentencia consignada en uno de los muros del templo: "Conócete a ti mismo", que pasó a ser sentencia favorita de Sócrates. Como la inmensa mayoría de sus contemporáneos, a menudo veía en sueños inspiraciones divinas. ¿Y qué diremos del tan famoso "demonion", es decir de aquella voz demoníaca o divina que en su vida desempeñó un papel no del todo insignificante? 2) Si fuéramos a creer a Jenofonte, Sócrates habría pretendido con ello tener un don profético de índole muy peculiar. Habría previsto el futuro y a base de esa previsión habría recomendado a sus amigos que hicieran unas cosas y se abstuvieran de otras, de suerte que los que siguieran sus consejos lo pasarían bien, y mal los que se resistieran a seguirlos. El testimonio de Platón es totalmente diferente. Nada sabe de vaticinios, de órdenes positivas impartidas a Sócrates, nada de recomendaciones de

ninguna clase hechas a los amigos. Para él, se trata más bien de un proceso de tipo incomparablemente más singular y limitado. Desde su temprana juventud Sócrates se sintió retenido por un imperativo interior muy frecuentemente, lo mismo en ocasiones de importancia que en otras insignificantes, de algún proyecto que se proponía llevar a cabo, imperativo que de vez en cuando calificaba de "una voz" (a veces lo llama sencillamente "el signo acostumbrado") y que él consideraba como enviada por la divinidad o demoníaca lo mismo a causa de su inexplicabilidad que por la circunstancia de atribuirle efecto saludable. La divergencia entre esas dos exposiciones es sumamente elocuente y apropiada sin duda para inspirarnos profunda desconfianza hacia el testimonio de Jenofonte, que, obsesionado por la idea de convertir a Sócrates en una especie de adivino o taumaturgo, no procede a inventar francamente, sino que añadiendo unas cosas y suprimiendo otras, desfigura la índole del proceso creando así una imagen que coincide lo bastante con la realidad para hará hacer más segura la adulteración. Pero ¿cuál ha de ser nuestro propio juicio sobre el demonion? No podemos incluirlo en la categoría de las presunciones propiamente dichas y considerarlo, por ejemplo con Jung-Stillings, comparable a un trato constante con la divinidad, corroborado por el cumplimiento de todas sus previsiones, ni podemos tampoco compartir la opinión de autores anteriores de que no era otra cosa que la voz de la conciencia. Si el demonion lo hacia abstenerse tantas veces cuantas intentó intervenir en los asuntos políticos, 'lo que sin duda podrá decirse es que en este caso lo guiaba un instinto, una comprensión oscura, proveniente de inconscientes corrientes subterráneas de la vida anímica, pero acertada, acerca de lo adecuado a su naturaleza. Y es posible que lo propio ocurriera cuando la voz interior lo hizo abstenerse de volver a entrar en relaciones de confiado comercio con algunos discípulos que habiéndolas roto pretendieran reanudarlas luego. En otros casos, Platón aprovecha esa característica de Sócrates, de modo un tanto jocoso, para justificar procesos en sí insignificantes, como recursos para el manejo del diálogo. Una conversación inminente resulta más interesante cuando poco antes Sócrates estuvo a punto

de abandonar la localidad en que se hallaba o de interrumpir la conversación, y si no lo hizo así fué solamente porque lo retuvo el signo demoníaco. Que las advertencias procedentes de lo hondo del inconsciente se presentaran unidas a intensas alucinaciones auditivas propiamente dichas; que, además, Sócrates considerara a veces como inspiraciones divinas sentimientos de inhibición de escasa importancia como los conocemos todos, de suerte que el demonion se convirtiera en expresión común de clases de procesos psíquicos no totalmente de la misma especie, son cosas que no podemos decidir más que a base de meras conjeturas que no podremos formular siquiera con alguna probabilidad.

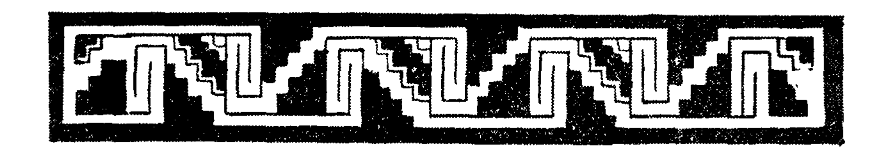
Con la misma perplejidad nos encontramos ante la cuestión tan sumamente importante que nos queda todavía por abordar: la de la naturaleza de la divinidad suprema reconocida por Sócrates. Como cabe prescindir perfectamente del antiguo modo ingenuo de representación, en realidad no hay que elegir más que entre dos posibilidades. La divinidad suprema de Sócrates podía parecerse a la de Jenofonte; puede haber sido un espíritu total, un alma universal o razón del mundo. O bien ostentaba los rasgos de un ser supremo, considerado, si no como creador, por lo menos como ordenador y estructurador finalista del universo. Dicho con otras palabras: la concepción de Sócrates era panteísta-poética o bien deístico-teleológica. Plantear esa alternativa —podría decir la mayoría de nuestros lectores— y no resolverla, es una sola cosa. Sólo el segundo tipo de la idea de Dios parece responder a la mentalidad seria de nuestro sabio enfocada a lo lógico. Esa conclusión no carece de verosimilitud; pero no quisiéramos darnos por satisfechos con ella en seguida y definitivamente. Un ejemplo sencillísimo nos hará patente lo sospechoso de esas conclusiones. Imaginemos que no nos hubiera llegado más que un rumor confuso de la fe de Sócrates en el demonion; ¡con qué seguridad no le habríamos negado esa creencia haciendo observar que toda esa mística es incompatible con la razón inveterada! Los grandes hombres suelen asociar en su carácter elementos muy heterogéneos y aun contradictorios, y su grandeza se basa en no escasas proporciones en el hecho de semejante asociación. Cuando se

acomete la tarea de completar la parte velada de una naturaleza individual a base de la parte que queda visible, se corre *el* peligro de obtener una imagen de conjunto más coherente pero también más monótona y pobre de lo que corresponde a la realidad. La idea de Dios adoptó diversas formas en ¡a escuela socrática. Euclides, el fundador de la rama megárica, elevó al trono el todo-uno de los eleatas; Antístenes, el jefe de los cínicos, proclamó la supremacía del Dios único, concebido al parecer más personalmente.

Es difícil que pueda contestarse con seguridad la pregunta sobre cuál de los dos discípulos se acercaba más al maestro en este punto. Aristóteles guarda silencio; Platón no nos informa, sino que se limita a moverse por sus propios caminos que le había trazado de antemano su doctrina de las ideas; no nos queda sino el testimonio de menor valor: Jenofonte, que trató el tema teológico en dos capítulos, muy comentados, de las "Memorables" [1], y por cierto que en un sentido teleológico y casi exclusivamente antropocéntrico. Según eso Sócrates habría examinado la acción divina bajo el mero punto de vista de lo útil para la humanidad. Los dos diálogos (con Aristodemo y Eutidemo) están llenos de referencias a la idoneidad de la estructura corporal de los animales y especialmente del hombre y a la organización del universo propicia para el bienestar del hombre —referencias hechas con el propósito de convertir a los escépticos y descreídos mediante el conocimiento de la providencia divina. Las objeciones opuestas a la autenticidad de esos dos capítulos, resultaron desprovistas de fundamento: en cambio, quedó sin decidir la cuestión de si su contenido es propiedad espiritual de Sócrates o del mismo Jenofonte. En todo caso, esas reflexiones no pueden tener la pretensión de ser muy originales. Consideraciones afines hemos encontrado ya en Herodoto (cf. I 308), y el problema de los fines fué tratado por Anaxágoras y Diógenes de Apolonia, bien que nunca con una formulación tan estricta— que llega al extremo de poner todo el reino animal al servicio de los fines humanos. Más de un detalle de esas exposiciones produce la impresión de que hemos de ver en ellos la voz de Jenofonte, hombre práctico, cargado de experiencia y que había viajado mucho,

mas bien que la de su maestro. Es posible que sea de éste la idea fundamental *de* una divinidad que actúa de acuerdo con fines, o "razón universal", pero es difícil que lo sea su desarrollo concreto.

Sin duda cabe juzgar también de modo análogo parte de los argumentos con que Jenofonte trata de justificar que Sócrates *se* hubiera apartado de las tendencias de sus predecesores orientadas en la filosofía natural. 1) Nos gustaría creer que a juicio suyo el insalvable dualismo de los sistemas anteriores constituía una prueba de que eran insolubles los problemas por ellos tratados (cf. I 545 s.). En un caso, la negación de todo reposo, en otro la de todo movimiento: en un caso, la hipótesis de una sustancia universal, en otro la suposición de un número infinito de ellas. Es muy posible que los paladines de teorías tan diametralmente opuestas no le demostraran otra cosa que lo desesperado de sus comunes esfuerzos, y hasta que ante lo contradictorio de sus afirmaciones, expuestas sin embargo con la misma seguridad, el espectador estuviera a punto de considerar locos a sus autores. Pero ya hemos de dar menos crédito a la idea de que al juzgar los ensayos de la ciencia de la naturaleza el original pensador adoptara totalmente el punto de vista del burgués ateniense, que no veía en aquellos audaces conatos sino una arrogante presunción, una intromisión impertinente en la esfera reservada a los dioses. Si tal hubiese sido el modo de pensar de Sócrates, difícilmente lo habrían confundido con los descreídos "escrutadores del cielo" y otros representantes de la ilustración, de aquel modo que resultó fatal para la suerte de nuestro filósofo.



CAPÍTULO V

EL FIN DE SÓCRATES



ÓCRATES había llegado a los umbrales de la plena senectud cuando descargó sobre su cabeza la nube de tempestad que durante tanto tiempo lo había amenazado. En el ánimo de sus conciudadanos se había ido acumulando un profundo despecho y una rencorosa desconfianza, hasta que por último se produjo el estallido que había de conducir a uno de los más trágicos acontecimientos que registra la historia de la cultura humana. Bien delicada es la tarea de pronunciar un fallo equitativo en ese choque entre un noble pueblo y uno de sus más nobles hijos. Procuraremos que los hechos hablen de por sí con toda la claridad posible, aceptando su testimonio con una total ausencia de prejuicios.

La aversión del ateniense corriente contra los ilustrados de toda clase, llamáranse "sofistas" o "escrutadores del cielo", es conocida de nuestros lectores a la saciedad. No sólo no se consideraba a Sócrates distinto de los demás representantes de esas clases, sino que se le tenía muy propiamente como su prototipo. Acreditan ese juicio aquellos que a la vez conocían más exactamente la opinión pública y más intensa influencia ejercían sobre ella: los poetas de la comedia. Ya hemos visto algunas de sus manifestaciones inspiradas por el desprecio y la malquerencia; no es nuestro propósito enumerarlas exhaustivamente. Pero nos permitiremos recordar que el mismo Eupolis, que en los "Aduladores" dejó una caricatura de los llamados

sofistas, no perdonó a Sócrates, sino *que* lo puso exactamente al mismo nivel que Protágoras 1). Se burla tanto del uno como del otro porque se ponen a alambicar sobre las cosas más elevadas, aunque sin desdeñar lo más bajo con vistas a la satisfacción de sus necesidades. Más aún, mientras de Protágoras sólo sabe decir que si por una parte escruta el firmamento, por otra va a buscar su alimento en las inmundicias, presenta a Sócrates robando un cucharón en un banquete. Tampoco resulta apropiado hablar de malquerencia de parte de algunos autores de comedias, pues es demasiado grande el número y la diversidad de las manifestaciones que en gran parte sólo se nos ha conservado por casualidad. Además de Eupolis, hay que mencionar a Teleclides, Amipsias y Aristófanes. El primero detesta a Sócrates como colaborador de los dramas de Eurípides, que tantas veces hirieron los sentimientos del pueblo, del mismo Eurípides en cuya casa se dió lectura al libro de Protágoras sobre los dioses. Amipsias lo califica de "el mejor entre pocos, el más insano entre muchos, que de todo cavila, menos cuando se trata de hacerse con una capa nueva". En esa misma comedia, que llevaba por título "Konnos", el maestro de música de Sócrates, el coro estaba integrado por "pensadores" o "sutilizadores". Recordemos las "Nubes" de Aristófanes (obra representada por vez primera en 423, o sea en vida de Sócrates), ese libelo ponzoñoso que no se limita a hacer objeto de burlas a su protagonista, como después en las "Aves" (414) o en las "Ranas" (405), por el mero hecho de que sea un sujeto insoportable, sucio, y como camarada de Eurípides cuyo arte corrompió. El "taller de pensadores" es más bien el hogar de toda sutileza baladí, de toda herejía librepensadora, de todo engreimiento descreído de la juventud, y hasta de todas las artes ordinarias del engaño y de la especulación. Ante esos ataques acumulados y malignos, más bien hay que extrañarse de que en una ciudad en que no estaba reconocida en principio la libertad de enseñanza y de opinión, Sócrates hubiera podido vivir y actuar durante más de un cuarto de siglo sin ser molestado. Se ve que la tendencia hereditaria a la intolerancia y al pretexto, que se hallaba en las leyes existentes, encontró un fuerte contrapeso en los hábitos de pensamiento y de vida de la época de Pericles, Tenemos que conjeturar que fué preciso que

se dieran circunstancias y experiencias muy especiales para que la brasa tanto tiempo aletargada se transformara en llama viva. No es necesario ir muy lejos para buscar esas circunstancias.

La guerra del Peloponeso había terminado con la caída humillante de Atenas. Si no bastaba la humillación producida por el enemigo exterior, se debilitó aun más a consecuencia de una encarnizada guerra civil, de la cual salió victorioso el demos ateniense (403 a. de J. C.). Pero el antiguo régimen político había quedado profundamente trastornado, la comparación entre el antaño y el ahora se imponía poderosamente a los ojos de todos y llenaba todos los corazones de ansiedad y aflicción. Era inevitable que se indagaran las causas del cambio funesto y que de ese estudio se sacara más de una enseñanza.

Nos parece como si oyéramos la voz quejumbrosa de un ateniense de edad avanzada, que habiéndose encontrado inesperadamente con un forastero amigo en la plaza del mercado, le habla así: "¿Ya no reconoces Atenas? ¡Las calles sin gente, el puerto vacío! ¿Qué tiene de extraño? Nuestras derrotas, la pérdida de las flotas, de las colonias, de los tributos, nos han convertido en un pueblo pobre, pobre hasta de esperanzas. Si quieres ver rostros alegres vete a Esparta. Pero, desde luego, nuestra altiva vencedora se muestra sumamente humilde con los señores del destino y con sus sagrados preceptos. Zeus no ha sido destronado; no cedió su sitio al "rey torbellino", 1) de quien tanto saben hablar nuestros escrutadores del cielo y sofistas. Si semejante gentuza se atreviera a mostrarse allí, pronto se la quitarían de delante con una de las "expulsiones de extranjeros" corrientes en el país. ¡ Cuán diferente de lo que ocurre entre nosotros! ¡Cuán insolente se ha vuelto nuestra juventud, cómo ha desaparecido todo piadoso recato! Y de todo eso tienen la culpa los maestros de sabiduría de la nueva moda. En todo caso, Anaxágoras ya fué acusado de impiedad hace una generación y huyó del país. No le fué mejor a Protágoras. Pero nos quedó el peor de todos; el viejo Sócrates continúa como siempre sus andanzas, a pesar de que el probo Aristófanes lo desenmascaró hace más de veinte años. ¡Y no ha levantado poco la cresta desde entonces! ¡ Si hasta re-

cientemente el rey Arquelao lo invitó junto con nuestros poetas más eminentes a ir a la corte macedónica —honor que su arrogante modestia no le permitió aceptar. 1) También de Megara, de Tebas, de Elida y hasta de la remota Cirene vinieron jóvenes para gozar de sus enseñanzas. ¡Sus enseñanzas! Pues tampoco quiere pasar como maestro de jóvenes o sofista, pero la distinción es demasiado sutil para nuestras entendederas. En su sucia casucha lee, con los estudiosos reunidos, rollos amarillentos y explica a su manera las obras de poetas y sofistas. 2) Vive en gran parte de donativos de sus "amigos" o compañeros de buena posición. Pero se jacta de no admitir diferencia alguna entre pobre y rico y de estar igualmente a la disposición de todos; pues yo le digo: ¡Tanto peor! Los demás sofistas no proporcionaban su veneno más que por fuerte retribución; pero tú lo distribuyes hasta de balde. Por lo menos se hubiera contentado con las absurdas triquiñuelas que tanto nos hicieron reír cuando pusieron en escena las "Nubes". Por lo menos se hubiese limitado a calcular el número de longitudes de pulga que saltaba la pulga cuando, desde las pobladas cejas de su digno amigo el "murciélago" Querefón, brincaba a su calva. Fué mucho peor lo que hizo. Permitió a los jóvenes que pegaran y ataran a sus padres "irracionales". Traqueteó la fe en los dioses. No tienes que hablar sino con el hijo de la tracia, el bastardo Antístenes, o con el cireneo Aristipo, y pronto advertirás que para ellos Atenea, la alta diosa tutelar de nuestra república, no es más que un mero nombre, un fantasma vacuo. De esos discípulos de la sabiduría, unos no creen en dioses, otros sólo creen en un dios único. ¡Quién sabe si la tolerancia de esos sacrilegios no encendió la ira de nuestra patrona y tuvo la culpa de nuestras derrotas!"

"¿Pones en duda que un charlatán haya podido causar tanto desastre? Pues no es difícil comprenderlo. Su alambicada dialéctica atrae aún a los mejores de los jóvenes talentos, tan fuertemente como la piedra de Lidia las virutas de hierro. Los aleja de la religión, los convierte en enemigos de la República. Creerás que exagero. ¡No me escuches a mí, sino a la voz de los hechos! ¿Qué mayor calamidad cayó sobre nosotros en los años dee guerra que el temerario intento de conquistar Siracusa y someter Sicilia? ¿Y quién tiene la culpa de la

disparatada osadía que hemos pagado con la pérdida de miles de nuestros mejores ciudadanos? Nadie más que el "hermoso hijo de Clinias" (como se complacía en llamarle su adorador Sócrates), que contra todas las advertencias del cuerdo y piadoso Nicias sedujo al pueblo, precisamente su discípulo favorito Alcibiades, que intervino también en la impía mutilación de Hermes y en la burla de los misterios y que acabó tramando desde Esparta perversas intrigas contra la ciudad patria. Y no le bastó eso. Así como Alcibíades destruyó nuestra hegemonía naval, así Critias destruyó la paz interior de nuestra ciudad. 1) No le faltaban dotes espirituales. Pero ¡cómo los empleó! En su drama "Sísifo", que no pudo ponerse en escena, pero que corre de mano en mano en muchas copias, calificó la fe en los dioses de invento de hombres listos de los tiempos primitivos. A esa doctrina se acomodó su vida. En eso fué el peor enemigo de su pueblo. Enviado al destierro, sublevó a los campesinos de Tesalia contra sus señores. Y una vez de vuelta entre nosotros, ¡menuda agitación provocaron en nuestra pobre ciudad él y sus secuaces! Y yo me pregunto de nuevo: ¿donde mamó Critias sus lindos principios, él y toda su parentela? Todos ellos figuran entre los "compañeros" de Sócrates. ¿Acaso creció bastante hierba sobre su tumba y la de su primo Cármides, que cayeron juntos en la lucha contra el pueblo? ¡Sea! Pero no olvides a su sobrino-nieto, al joven Platón, favorito también del sofista, y que no tiene en la boca sino desatados discursos contra nuestra buena organización antigua y contra la hegemonía del demos. ¿Acaso no lo oí hace poco proclamar la rara tesis de que las cosas no irán mejor hasta que los filósofos gobiernen o que los gobernantes sean filósofos? Tal vez busque un día sus ideales en el extranjero como hizo poco ha su coetáneo el hijo del caballero Grillo. ¿O es que no te has enterado de que Jenofonte, en vez de servir a la ciudad patria, prefirió irse al Asia, al lado de Ciro, el pretendiente del trono persa, al mismo Ciro que ha demostrado ser el más ardiente valedor de nuestros enemigos lacedemónicos? ¿Y quién te crees que lo indujo a consultar el oráculo de Delfos, con cuyo permiso pasó al enemigo de su país? Pues no fué otro que su íntimo, el de la eterna sonrisa sardónica, la cabeza gris que todo lo sabe mejor, con su rostro de Sueno.

Ya sería hora de que le pararan los pies. Creerás acaso que es mejor dejar que se acabe de quemar la vieja astilla de pino, que ya no va a encender muchas cabezas más. Es posible. Pero ¿cómo se comportarán los retoños cuando vean que su jefe prosigue su obra sin obstáculos y termina su vida con honor? La cosa sería bien simple si el areópago poseyera todavía sus antiguas prerrogativas, pues le prohibiría pura y simplemente que tratara con la juventud. Pero ahora no queda otro recurso que llevar a Sócrates ante los jurados. Y, en efecto, parece que Anito, uno de nuestros mejores, el antaño opulento industrial que sacrificó la mayor parte de su fortuna en bien de la comunidad, está a punto de presentar una acusación. 1) En cuanto ésta se haga pública en el atrio del rey-arconta, seguramente que el viejo se apresurará a seguir el ejemplo de Anaxágoras y Protágoras. No le costará despedirse de su regañona Jantipa; procurará poner tierra por medio, y terminará sus días en Corinto, Tebas o la cercana Megara, donde parece que tiene bastantes amigos fieles. Pero que se vaya adonde quiera; Anito, del mismo modo que junto con Trasíbulo no se dió tregua en la lucha contra los nobles, hasta que logró la victoria, tampoco en esta ocasión dejará de llevar a buen fin lo comenzado. Dicen que ya se ha procurado colaboradores decididos: el orador popular Licón y el poeta Meleto, que sin duda ganará más laureles en esta ocasión que con su reciente "Epipodia". ¿Y quién le mandó ponerse a rivalizar con el incomparable Sófocles, ni aun con Eurípides, con quien bien poco se parece si no es por su pelo lacio que le cae por las mejillas? Su nariz de halcón, su escasa perilla, su magrez —pero ¿qué estoy charlando cuando ya pusieron la bandera en la municipalidad conminándome a ocupar mi puesto en el Consejo si no quiero perder mis dietas? ¿O es que Sócrates acabará también por ser culpable de que pierda mis dracmas?"

No todo sucedió como nuestro probo miembro del Consejo había previsto. Desde luego, Anito (que Platón nos presenta en el "Menón" como furibundo enemigo de los sofistas), llevado de su propio celo y apoyado por sus secuaces, presentó la acusación, que tenía el siguiente texto: "Hay que castigar a Sócrates porque no reconoce los dioses reconocidos por la República, antes por el contrario introduce nuevos seres demo-

níacos: hay que castigarle también porque corrompe la juventud. Pena propuesta: la muerte". Pero el acusado, contra el cual no se había dictado orden de detención, frustró las previsiones de amigos y enemigos, pues acató la intimación. [1])

2. Era una mañana de primavera del año 399. Las gotas de rocío brillaban con la transparencia de costumbre en las corolas de las anémonas, las violetas desprendían el mismo perfume amable. Pero el sol de aquel día no había de rebasar el meridiano sin que se hubiera producido un infausto acontecimiento. Era un día en que no vacaban los tribunales. Numerosos atenienses, la mayoría de ellos indigentes y ancianos, se habían levantado pronto de su lecho. Querían prestar su servicio de jurados, condición que reunían gracias a sus treinta años cumplidos, a no tener antecedentes delictivos y a haber prestado el juramento judicial. Sin sospechar qué tareas les aguardaban, y provistos de sus tablillas de jueces, se dirigían a la oficina de insaculaciones situada en la plaza del mercado, donde eran distribuidos entre los distintos tribunales para acudir presurosos aun antes de salir el sol a los sitios a que habían sido destinados, cada uno con una vara en la mano, cuyo color volvían a hallar en el umbral superior del portal de entrada. Llegados allí, cambiaban las varas por señales cuya presentación les facilitaba a la salida la percepción de la dieta de 3 óbolos (1 peso).

¡La suerte había deparado una misión importante a 501 de esos jurados! Una vez cerrada tras ellos la puerta enrejada, se les comunicó que habían de fallar en la causa de Meleto contra Sócrates (pues la acusación iba a nombre del primero). Como la acusación era de impiedad (asebia), la instrucción previa había corrido a cargo del rey-arconta, magistrado anual designado por insaculación, que ahora ocupaba la presidencia. Los jurados se sentaron en largas hileras de bancos cubiertos con esteras, teniendo enfrente dos estrados vecinos con los acusadores y el acusado. Detrás de la barra se habían colocado numerosos espectadores. Allí se veía la imponente cabeza de pensador de Platón, a la sazón de veintiocho años de edad, junto con su hermano Adimanto, el esbelto Critóbulo con su padre Critón, el melancólico Apolodoro acompañado por su hermano Eantodoro. Tampoco pasó inadvertida la apuesta fi-

gura, de ademán mundano, de Aristipo, ni las más rudas de los beocios Simias, Cebes y Fedondas, la cabeza rizada del juvenil y bello Fedón o la enérgica fisonomía de Antístenes en el marco de su hirsuta cabellera. 1)

La sesión se inició con una purificación y una plegaria entonada por el heraldo. 2) El escribano leyó el escrito de acusación y la contestación. Entonces el presidente invitó a subir a la tribuna a los representantes de la acusación. Meleto fué el primero que habló, insistiendo mucho en su intención patriótica y con no poco derroche de arte oratoria, pero con escaso éxito. Más efecto produjeron los discursos de Anito y Licón. Aquél descartó todo sentimiento de hostilidad hacia el acusado; sin duda habría estado más contento —así lo declaró— si éste no hubiese acatado la intimación y hubiese salido del país; pero, habiéndose presentado, no podía absolvérsele sin exponerse a alentar a los discípulos a que siguieran el mal ejemplo. Mucho habló de ésos, de los "discípulos" de Sócrates y de lo que había que reprocharles. No conocemos en qué pruebas se fundó la acusación. Luego Sócrates tomó la palabra. Habló —siendo objeto de frecuentes y violentas interrupciones por parte de Meleto, enojado por su fracaso como orador— de modo llano, sin artificios. Su discurso fué improvisado o debió parecerlo. Se caracterizó por una noble seriedad, ingenio y penetración, reflexiva ironía, ademanes serenos, eludiendo toda invocación a la indulgencia o compasión de los jueces. Parece que no dejó de tener éxito, pues cuando los jurados se acercaron a la tribuna para depositar sus plaquitas de voto (semejantes a pequeños discos torneados) en las dos urnas ya preparadas, se vió que las plaquitas metálicas vacías, las que reclamaban la absolución, eran sólo unas treinta menos que las provistas de un eje macizo, que eran las condenatorias.

Siguió la deliberación sobre las proporciones de la pena, pues en este y otros casos afines el acusado podía oponer otra proposición a la hecha por la parte acusadora. Y evidentemente había grandes probabilidades de que la contraproposición fuera aceptada cuanto más transigente se mostrara el ya declarado culpable y cuanto más importante fuese la pena que se manifestara dispuesto a aceptar. En ambos puntos defraudó gravemente Sócrates las esperanzas de la parte de los jurados

que le era favorable. No sin tenaz resistencia, y sólo para complacer los insistentes ruegos de los amigos dispuestos a prestar caución por él (al frente de los cuales estaba Platón), se ofreció a pagar la modesta multa de tres mil dracmas. Al propio tiempo, con duras palabras a que en modo alguno estaban acostumbrados los representantes del pueblo soberano, formuló la más decidida protesta contra la licitud del veredicto de culpabilidad ya pronunciado. La consecuencia fué un aumento considerable de la mayoría inicial. La sentencia de muerte se pronunció por no menos de 360 votos.

3. Hemos procurado entresacar de la inmortal exposición de Platón aquellos extremos cuya verdad positiva no ofrece la menor sombra de duda. La "Apología" no es un relato literalmente fiel. Aun los detalles exteriores del proceso están descritos de un modo que yo calificaría de verdad estilizada.[1] Hay un caso, por lo menos, en que eso es bien patente. Platón hace anunciar a Sócrates la declaración de un testigo de descargo, y en lo que viene a continuación no se dedica una sola palabra a cumplir esa promesa. En los discursos forenses del Ática que se nos han conservado, y que no presentan sino a una sola persona hablando, se hace mención, sin embargo, de las declaraciones hechas por los testigos mediante la invitación a refutarlas y aun a veces expresamente con la palabra "declaración testifical", lo mismo que en otras ocasiones mediante la reproducción de un artículo de la ley con la palabra "ley". Platón procede de otro modo. Lo mismo que en otros casos, le repugna acomodarse a la rutina: es posible que tampoco quisiera dar siquiera la impresión de que su intención fuera trazar un cuadro completo de las deliberaciones que reflejara con toda fidelidad hasta el menor detalle. En consecuencia, no podemos considerar verosímil que el único testigo de descargo que apareció en el proceso fuera el hermano de Querefón. Y, en efecto: en el primer discurso de Sócrates hay un pasaje en que esta suposición se impone con mucha fuerza: Cuando Sócrates invita a Meleto a subsanar todavía su omisión anterior de llamar a declaración a los padres y hermanos de los discípulos, presentes en la sala de la audiencia, añadiendo que sin duda éstos declararían en un sentido totalmente diferente, pues todos ellos declararían en favor de él, y con la

mayor energía, a pesar de que se le acusa de haber corrompido a sus allegados. Y se insiste tanto en esa adhesión y se comenta tan a fondo su fuerza demostrativa que nos vemos obligados a suponer que esa declaración testifical no fué meramente hipotética sino que debió producirse realmente. Dicho con otras palabras: Platón se valió de ese artificio —suponemos nosotros— con el propósito (inspirado en razones de carácter técnico-artístico o de índole personal) de suplir la mención de las declaraciones de testigos que efectivamente se hubiesen efectuado. Sin embargo, conviene que nos fijemos más detenidamente en las alocuciones de Sócrates y que examinemos su contenido efectivo.

No tenemos el menor reparo en considerar que el tono de esos discursos fué el auténtico y originario. Con no menor confianza lo afirmaríamos del espíritu en que fué conducida la defensa. En ninguno de estos dos aspectos cabría admitir como libertad artística discrepancias de la verdad histórica, pues habría que calificarlas a la vez de inhábiles y profanadoras. Por otra parte, todo cuanto sabemos del Sócrates histórico está perfectamente de acuerdo tanto con el espíritu e intención de la defensa como con la situación creada por la acusación. ¿Quién atribuiría de antemano alguna verosimilitud a que Sócrates pretendiera salvar su vida a todo precio? [1]) Sin embargo, consideramos igualmente arbitraria la afirmación de que deseó morir a todo trance, sea por temor a los achaques de la vejez, sea por el deseo de coronar su vida con el martirio. Nos parece que la verdad es otra. La vida sólo tenía algún valor para él si podía seguir llevándola del modo en que hasta entonces lo había hecho, ejerciendo sin trabas la original profesión por él elegida. Dentro de esos límites la "Apología" nos lo presenta dispuesto aun a la concesión que significa el pago de una multa. Pero de ahí no se aparta un ápice; más allá se resiste a toda transacción, ofrece la máxima intransigencia aun a todo pacto tácito. No puede negarse que no había grandes perspectivas de éxito dada la forma en que las cosas se presentaban. Mas la escasa mayoría con que se resolvió la pregunta en favor de la acusación, demuestra también que esas perspectivas tampoco faltaban totalmente. Contra esa opinión puede invocarse una circunstancia que no

deja de ser significativa. Nos referimos al tono desafiador característico de la segunda parte del discurso. "No me siento culpable de nada; no sólo no merezco ningún castigo, sino que me siento digno de la más alta distinción de que disponga la República: de ser mantenido en el Pritáneo" —el acusado, a quien Platón hace hablar así, parece más bien buscar la pena de muerte que le amenaza, que eludirla. Pero es conveniente examinar esa manifestación dentro del contexto en que aparece. Precede inmediatamente a la considerable confesión de hecho que contiene la oferta de castigo. Si no se quería herir esa intensa y justificada conciencia de sí mismo que tenía Sócrates, ni dar la impresión de que él se prestaba a un arreglo tácito: que los jueces renunciaran a la pena de muerte y que el acusado renunciara al ejercicio de su profesión —si no se quería provocar esa sensación y al propio tiempo que no sufriera grave detrimento la dignidad de Sócrates, era necesario oponer a la confesión positiva un fuerte contrapeso que fuera mucho más allá del tono medio en que están las demás partes de la defensa, en la misma medida en que aquella concesión constituye un descenso por debajo de este nivel medio.

Si se leen los discursos de la defensa con la debida atención, no es posible dejar de admirar que gran cantidad de recursos de abogado se pusieron en juego, en forma que resulta característica suya a pesar de todo lo inverosímil de la exposición y de toda la falta de plan con que ésta está dispuesta. Es evidente que no se formuló ninguna réplica consistente contra lo esencial de la acusación: el cargo de heterodoxia religiosa. Por el contrario, los autores cómicos, sobre todo Aristófanes, habían imputado a Sócrates muchas cosas que éste podía refutar con toda verdad, presentándolas como interpretación torcida o confusión. En consecuencia, esa exposición se pone al frente resumiendo ingeniosamente en una fórmula de acusación la suma de aquellos reproches injustificados, y esa fórmula precede a la acusación judicial realmente presentada. Pero ésta última tuvo que acomodarse también a alguna libertad de tratamiento. Como nos enseña la comparación con el texto auténtico conservado en otra parte y como revela además el "poco más o menos" añadido, la acusación no se cita con fidelidad literal; y esa falta de exactitud tiene por

objeto hacer destacar la parte más fácilmente refutable de la acusación: la corrupción de la juventud. La impugnación de la acusación de asebia propiamente dicha es tratada del mismo modo que ya Homero había recomendado al general que utilizara los grupos de tropas débiles: se coloca en el centro rodeándola de los más eficaces elementos de la defensa. Y se hace de tal modo que la prueba más sólida de todas las que estaban a disposición del acusado: la apelación al sentimiento, favorable para él, de los más próximos parientes de los discípulos presentados como corrompidos, acaba por no presentarse. También la impugnación teórica de ese reproche revela la mano de un abogado de insólita habilidad. No nos referimos al sofisma para nosotros notorio, sin duda alguna inadvertido tanto para Platón como para Sócrates, de que nadie puede deliberadamente querer hacer peores aquellos con quienes alterna, pues también él tendría que soportar las malas consecuencias de ese empeoramiento. De ser así no podría haber escuelas de ladrones, ni padres que indujeran a sus hijos a lucros ilícitos ni madres que llevaran a sus hijas a la deshonra. Y de hecho el provecho que el seductor saca o espera sacar de su actividad corruptora, puede ser mayor que los perjuicios calculables o ejercer una atracción más intensa sobre la voluntad por ser tan cómodo, eso prescindiendo de que la corrupción puede ser o parecer parcial, que no afecte a las relaciones entre ambas partes. Para Sócrates y los suyos, esa afirmación era en realidad una consecuencia de la doctrina más amplia de que nadie hace adrede lo indebido, y de aquella otra de la unidad de todas las virtudes. No es, pues, en eso donde reconocemos la mano maestra del abogado, sino sin duda en aquella parte en que Meleto, interesado en general en atraerse el favor del público, sobre todo en la sala de la audiencia, es llevado paso a paso a la absurda concesión de que todos los atenienses, con la única excepción de Sócrates, son peritos en la educación de la juventud y se afanan por educarla moralmente.

Ya hemos tenido ocasión de admirar la habilidad técnica del autor de la defensa —fuera éste Sócrates o Platón—, pero nos extraña la expresión que se obtiene ensanchando el panorama en vez de fijar la atención en los distintos puntos. Tan-

to si se quería influir en los jurados como si se pensaba únicamente en el lector, lo que en todo caso se pretendía era poner la actividad de Sócrates al alcance de la comprensión de un sector cultural que no estaba en condiciones de conocer esa actividad en su forma más genuina. En efecto, lo que en primer lugar nos sorprende es la circunstancia de que no se diga ni palabra de lo que, según el testimonio indiscutible de Aristóteles, constituía el núcleo esencial de toda la actividad socrática: de su investigación de conceptos. La dialéctica de Sócrates ofrecía dos aspectos que, empleando una imagen ideada por Grote, podríamos calificar de brazo positivo y negativo de su filosofía. Para la gran mayoría, el último era incomparablemente mejor conocido que el primero. Como artista de la conversación, amigo de criticar, mistificador irónico, que confundía y avergonzaba a sus interlocutores, como maestro de la crítica y de la polémica —a través de ese prisma poco satisfactorio era visto por todo el mundo, y ese modo de ser le había valido incontables enemigos. Pues bien, la "Apología" extiende sobre la impopular figura del Elénctico la aureola glorificadora de una misión religiosa. Querefonte, su apasionado partidario, trajo de Delfos (como desde la tribuna anunció el hermano del difunto) la sentencia de que nadie era más sabio que Sócrates. Esa sentencia del dios, que formaba el más violento contraste con la conciencia que de su propia ignorancia tenía Sócrates, lo dejó perplejo. Apolo no podía mentir. Era preciso, pues, buscar el sentido recóndito de su oráculo. No había podido sustraerse a esa tarea y de allí que comenzara su "dédalo", la tentativa de examinar si poseen sabiduría todos aquellos que tiene fama de poseerla: gobernantes, poetas, artesanos. Esa exploración esparció la simiente del odio contra él, y de ella salió también la presente acusación. De esa exploración sacó Sócrates la doctrina de que todos los demás, lo mismo que él, carecen de verdadera sabiduría, aunque sin duda poseen la presunción de sabiduría extraña a él. Con ello se le había revelado el sentido de la sentencia deifica. La sabiduría humana —es lo que quiso decir la Pitia— resulta bastante lamentable: los que quedan mejor todavía son aquellos que, como Sócrates, están perfectamente convencidos de su falta de sabiduría. Antes de examinar la

efectividad de esa representación, conviene estudiar su fundamento real. Piara ello precisa distinguir claramente dos cosas diferentes: la sentencia deifica y su significación para la carrera de Sócrates. A nuestro juicio, no cabe la menor duda de la verdad histórica de la primera. Inventar una declaración testifical recién efectuada en un proceso y mediante esa superchería pretender que los contemporáneos y la posteridad crean un hecho de suma importancia, habría sido un principio tan improcedente como inescrupuloso que nadie se atrevería a imputar a Platón. Pero por indudable que el hecho en sí resulte, se hace muy difícil explicarlo de modo satisfactorio. ¿Acaso en Delfos se habrían percatado claramente de la acción curativa de los discursos de Sócrates, a los que dieran tanta importancia que se pretendió apoyarlo con aquella sentencia? ¿O fué tal vez su ironía sobre el desconcierto de las asambleas populares, sobre el régimen democrático de los ignorantes, lo que le conquistó las simpatías de la clase sacerdotal de Delfos, de tendencias aristocráticas? ¿O bien, por último, fué la profunda devoción de Sócrates por Apolo y su santuario lo que en una época de escepticismo religioso pudo inspirar a los ministros de los lugares del Oráculo el deseo de recompensarlo con esa gentileza? Nunca lo sabremos. Una cosa, sin embargo, creemos saber con seguridad: que la utilización de esa sentencia en la "Apología" no estaba de acuerdo con la historia. Se pretende que ella fué el punto de partida de toda la actuación pública de Sócrates. ¿Y cómo pudieron saber en Delfos algo sobre él antes de que él hubiera comenzado aquella actuación? Únicamente a ella debía Sócrates todo su prestigio, y ha de considerarse sumamente improbable que el Oráculo se hubiese pronunciado sobre las pretensiones de sabiduría de una persona totalmente desconocida en vastos sectores. E igualmente inconcebible es que el afán de poner en práctica su genio dialéctico no se despertara sino al enterarse de aquella sentencia, como es también inverosímil que su dialéctica se hubiese consagrado exclusivamente al fin que en esa obra se menciona. Claro está que con esto no queda decidido si quien nos habla en este caso es Platón o Sócrates, puesto que el que da una mirada retrospectiva a su propio pasado puede tener errores de perspectiva y atribuir a una experiencia una significación y

una influencia que en realidad no tuvo sobre él. Pero más probable es en este caso la hipótesis de que Platón procediera de acuerdo con un plan artístico, cuando, por otra parte, no deja de tener su fundamento la conclusión de que obrara con esa intención, puesto que el efecto de esa exposición podía en todo caso ser de gran importancia. "Es la impresión que produce —podría exclamar más de un lector de buena fe— el famoso interrogatorio de Sócrates. ¡Aquello en que no vemos sino burlona petulancia, orgullo ofensivo, insolente sutileza, era en realidad emanación de la más sincera modestia, de la repugnancia contra un elogio excesivo y sobre todo del deseo de comprender y justificar una sentencia de la divinidad!"

Pero mucho más rotundo puede ser nuestro jucio sobre la exposición dedicada a la rama positiva de la filosofía socrática. En este punto se produce de hecho una cosa realmente asombrosa. La "Apología" se pone en contradicción consigo misma, no menos con la interpretación general de la personalidad de Sócrates por sus contemporáneos y, lo que es mucho más importante, con el meollo de su ética que conocemos por testimonios irreprochables. Mientras una parte de la "Apología" coloca en primer plano el examen de los hombres sugerido por la sentencia deifica, haciendo que ese examen ocupe la vida entera de Sócrates, otra parte del mismo discurso nos presenta un cuadro totalmente distinto. En vez de aquella "servidumbre a la divinidad" aparece con expresión poco cambiada, pero con un contenido totalmente diferente, otro "servicio de la divinidad". Entonces Sócrates se presenta como sermoneador y predicador de la virtud, que se dirige a todo el mundo, a extranjeros y compatriotas, y con sus alocuciones trata de llevarlos a que se preocupen de su verdadera salvación, a que se afanen, no por honores y riquezas, sino por la virtud y por el buen régimen de su alma. No queremos detenernos en la idea inverosímil de que la imagen de un Sócrates así adquiriera en el espejo de la comedia la figura que en ella encontramos. Pero todo cuanto sabemos de sus doctrinas éticas positivas está en contradicción con esa exposición. La doctrina del "saber de la virtud" no se compadece con ella. Quien sabe el bien, lo practica. Para eso no se necesita sermón, ni parénesis. No se necesitan alocuciones estimulantes, sino

únicamente instrucción y aclaración de conceptos. Por lo tanto, parece imposible que esa descripción haya de tomarse por auténtica realidad histórica. Desde luego, tampoco es una pura invención arbitraria. La intención "protréptica" —como se hizo observar hace poco— fué colocada por Platón en el lugar del efecto "protréptico". [1]) O, dicho más exactamente, lo que Platón presenta siempre como resultado directo de Sócrates, logrado con deliberado esfuerzo, lo logró no pocas veces Sócrates indirectamente y sin proponérselo. En efecto, el encanto de su conversación cautivó aun a los recalcitrantes, se adueñó de su interés, los apartó de las cosas aparatosas de la vida para encaminarlos al estudio de las cuestiones más altas y más profundas. Eso se hizo en realidad en forma de comentarios abstractos. En consecuencia, el que en la aclaración de conceptos así lograda y en la profundización ajena a ella veía un auxilio sumamente poderoso para el progreso moral, a la vez que deseaba comunicar esa su convicción a quienes no estaban en condiciones de comprender aquella relación, ése podía muy bien, mediante una sorprendente metamorfosis, llegar a transformar en predicador moral al que sólo era un analizador de la moral. En este caso Platón sacrificó la exactitud de los hechos a la rectitud de la impresión. Hasta cierto punto ofrece una verdad enturbiada para que la verdad impoluta no sea desfigurada en antiverdad más grosera a base del medio adulterador de una comprensión limitada. Su modo de proceder se parece al del artífice de un telescopio, el cual, para corregir la desviación que un rayo de luz sufre al pasar por un lente, añade otro lente que actúe en sentido contrario. Y quien considere que tanto en uno como en otro caso se produce indeliberadamente un exceso de efecto, puede achacar esta deficiencia a la imperfección de todo lo humano.

4. Las consideraciones precedentes nos ponen en la imposibilidad de ver en la "Apología" una reproducción absolutamente fiel de los discursos realmente pronunciados ante el tribunal. Los medios de que disponemos no nos permiten trazar una divisoria fija entre la verdad y la imaginación artística. Mas no debemos olvidar dos cosas. Ningún escritor de la antigüedad tuvo el menor reparo en modificar los discursos de sus héroes, en embellecerlos, en aproximarlos a lo que

a su juicio era perfecto. Habría que considerar un milagro que Platón, en cuya "República" tan importante papel desempeña la "antiverdad curativa" [1], utilizada como medicina, hubiese adoptado otra actitud en la práctica literaria dejando que la corriente de su elocuencia se detuviera ante semejantes escrúpulos. Por lo demás, Platón no tenía motivo alguno para introducir cambios esenciales en aquellas partes de los discursos realmente sostenidos por la defensa, cuando podía aprovecharlos para la finalidad por él perseguida, y sería de extrañar que la "Apología" no contuviera buena cantidad de fragmentos de esta índole. Es por esto por lo que con razón podemos hablar de verdad e imaginación poética, aun teniendo que renunciar a establecer entre ambas una separación total. Lo único que nos atreveríamos a sostener con alguna seguridad es que toda la estructura artística es obra de Platón, y también que el segundo discurso, que al propio tiempo es el más corto y el más estrechamente enlazado con la marcha del proceso, es el que mayor cantidad de cosas auténticamente socráticas contiene.

¡Cosas auténticamente socráticas! En un sentido más elevado lo es toda la "Apología", pues más importante que las cualidades intelectuales y artísticas de la obra, en que harto tiempo tuvimos que detenernos, es el fundamento de gran espíritu, los cimientos en que se apoya esa maravillosa creación. La mezcolanza, mejor dicho: la íntima compenetración de sobriedad y entusiasmo, el menosprecio de todo lo exterior, la fe en el poder victorioso del pensamiento racional, la convicción de que el "hombre bueno" está amparado contra todos los golpes del destino, la serena confianza con que éste sigue su camino y cumple su misión sin dejarse desviar por el temor o la esperanza —todo eso fué transformado por la "Apología" en un breviario laico para los espíritus fuertes y libres, que todavía en la actualidad, lo mismo que hace veintitrés siglos, conmueve las almas e inflama los corazones. Es uno de los libros más viriles de la literatura universal, apropiado, como ningún otro, para inculcar en los espíritus la viril virtud de la serenidad. Es difícil ver a través del prisma que corresponde sus relaciones con las cosas religiosas. En ella se habla mucho de los dioses; pero de un servilismo frente a las órdenes despóticas divinas, de vene-

ración de los dioses o de deisidemonía de cualquier clase, está tan libre su esencia como pueda estarlo el poema didáctico de Lucrecio. Las voces divinas que en él resuenan, forman en realidad un coro que no domina la voz cantante de la personalidad socrática *y* de la conciencia socrática, antes bien le sirven de acompañamiento. El carácter de la obra se hace patente sobre todo en el disurso final que dirige Sócrates a los jurados después de haberse pronunciado la sentencia de muerte. Podría considerarse de antemano este discurso como el que más probabilidades tiene de ser un aditamento de Platón; pero, de ser así, no cabe duda de que éste supo imprimirle del modo más fiel los acentos socráticos. En él se plantea la cuestión de la ınmortalidad, aunque sin dejarse resuelta en lo mas mınımo. Se comentan las dos posibilidades de que el difunto sobreviva o de que la muerte se parezca a un dormir profundo sin sueños, pero no se formula pronunciamiento sobre ellas. Tanto si se atribuye realidad a una como a otra, en ninguno de los dos casos debe equipararse la muerte a un mal. Y no basta con eso. Aun al hacerse presente la perduración del alma, la imagen del otro mundo se desviste de todos los sordos terrores, aunque también de toda bienaventuranza supraterrena. A diferencia de lo que tan a menudo se encuentra en Platón, no se describen encantos celestiales ni tormentos infernales. La inconmovible impasibilidad de que hizo gala en vida Sócrates, podría decirse que lo acompañó también en su paso por el Orco. Allí espera encontrar a los héroes semidivinos de los tiempos primitivos y recibir de ellos copiosas enseñanzas. También frente a ellos habrá de poner en práctica sus interrogatorios con el objeto de distinguir la verdadera sabiduría de la meramente aparente. A esa animadora esperanza se asocia una confortadora certidumbre. Allí no le acecha la amenaza de la pena de muerte. La "Apología" enseñó también a ir con serenidad a la muerte a quienes no esperan hallar en ella los gozos de un paraíso.

Tal vez más influyó el ejemplo que las enseñanzas de Sócrates. La ejecución de la sentencia tuvo que diferirse hasta el regreso de la embajada que a la sazón se hallaba en Délos, y el sentenciado aprovechó ese plazo de un mes para continuar activamente sus usuales coloquios con sus discípulos, y además

para poner en verso fábulas de Esopo. 1) Creía obedecer así un mandato divino, que en esa como en otras ocasiones le había sido comunicado en sueños. Ese mandamiento le ordenaba ponerse al servicio de las Musas. Tal vez podamos ver también en eso una advertencia procedente de lo hondo del inconsciente (cf. pág. 101) : esforzarse por perfeccionar una deficiencia de sus dotes naturales. Como, por último, al aproximarse su última hora, despidió a los allegados quejumbrosos, consoló a los discípulos que lloraban, dedicó palabras bondadosas y amables al carcelero y apuró con toda tranquilidad la copa de cicuta —es cosa que apenas necesitamos refrescar en la memoria, pues son imágenes que el "Fedón" de Platón grabó en nuestra imaginación con colores imperecederos

5. Mientras vivan hombres en la tierra, no se olvidará aquel juicio. Jamás se acallará la protesta contra la primera inmolación de la libre investigación racional ¿También contra la intolerancia fanática que causó aquella vícima? Es una cuestión acerca de la cual las opiniones andan todavía divididas. 2) Hay quienes no se cansan de estigmatizar aquel veredicto como asesinato judicial de la peor índole, como mancha imborrable en el escudo de honor de la república ateniense. Otros, menos numerosos, adoptan el partido de lo "legal" contra lo "revolucionario" y aprovechan ansiosamente todo cuanto parece apropiado para aminorar la grandeza de Sócrates. Nuestra convicción tiende a considerar el infausto acontecimiento como provocado en menor parte por el prejuicio y la incomprensión, y en mucho mayor parte y de modo decisivo como efecto de un conflicto plenamente justificado. Creemos que en este punto Hegel dió en lo cierto. 3) Aquel día luchaban entre sí dos ideologías, casi cabría decir que dos fases de la humanidad. El movimiento iniciado por Sócrates era una bendición inmensa para el porvenir de la especie humana; era un bien de valor muy dudoso para los atenienses de su época. Frente al derecho de la colectividad a sostenerse y a oponerse a tendencias disolventes, se erguía el derecho de una gran personalidad a trazar nuevas sendas y a seguir por ellas audazmente pese a toda la resistencia de la tradición y a las amenazadoras conminaciones del Estado. ¿No era totalmente indigno de un pueblo decente y culto —pregunta acaso, desconcertado, más

de uno de nuestros lectores— atropellar de modo tan brutal el derecho a la libre expresión de la opinión? La libertad de expresión de la opinión, contestamos nosotros, figura por sus benéficos efectos entre los bienes más preciosos de la humanidad, pero ningún lugar ni en tiempo alguno rigió sin la menor restricción. Ningún paladín más ardiente e ilustrado encontró en el pasado siglo que pueda compararse a J. S. Mill 1), y, sin embargo, también ese fogoso campeón de la libertad individual no pudo dejar de reconocer que tiene sus límites. "Nadie pretende —así se dice en un pasaje de su magnífica obra "De la libertad"— que los actos hayan de ser tan libres como las opiniones. Por el contrario. Aun las opiniones pierden su franquicia en cuanto... su manifestación puede constituir una excitación positiva a cometer una maldad. Por ejemplo, la opinión de que los comerciantes de cereales son sanguijuelas de los pobres, o de que la propiedad es un robo, no habría de ser objeto de sanciones mientras se limitara a circular por la prensa; pero puede con perfecto derecho ser castigada cuando se predica verbalmente ante el populacho excitado frente a la casa de un comerciante de cereales o cuando se difunde en panfletos entre esa gente." Y, podríamos preguntar sin duda, ¿qué diríamos si el contenido de ese panfleto hubiese sido publicado en un periódico el día anterior? ¿Y qué si el populacho no estaba todavía reunido pero era de esperar que se reuniera a cada momento? ¿Quién no ve que la frontera trazada en este caso es insegura y que variará según el tamaño y proximidad del peligro que amenace y según la fuerza y confianza de los medios de que se disponga para rechazarlo? En realidad, ninguna colectividad, por imbuidos que sus ciudadanos estuvieran del valor e importancia del comentario teórico libre, concedió esa libertad en todas las circunstancias, incluso en el caso de que estuvieran directamente en juego sus intereses vitales. En este punto conviene tener presente la debilidad de los Estados de la Antigüedad. Aquellas pequeñas repúblicas urbanas eran demográficamente débiles, y doblemente débiles aún ante la necesidad de ofrecer resistencia a los peligros de los vecinos siempre amenazadores. Y aun la circunstancia de la homogeneidad de su población, en sí elemento de fortaleza, podía convertirse en elemento de debilidad en el aspecto

que ahora nos ocupa. La propagación de doctrinas peligrosas para el Estado puede ir muy lejos en nuestros Estados de extensión mediana o grande sin que se vea la perspectiva de que pronto vaya a darse el paso decisivo que lleve de la teoría a la práctica. Una parte importante de la población puede haber adoptado esas doctrinas, pero otros elementos de la población, más importantes aún, pueden servir de formidable contrapeso. Piénsese en el antagonismo entre los campesinos y la población urbana, entre los burgueses y los proletarios. Los antagonismos de ese tipo existentes en la antigua Atenas, perdieron mucho de su aspereza originaria con el paso del tiempo y por la acción de grandes gobernantes que los tuvieron en cuenta. La población rural estaba sometida a la influencia de la ciudad. Sólo en los no muy frecuentes casos de verdaderas revisiones de la ley, los demos o distritos eran llamados a una cooperación hasta cierto punto autónoma. La suerte de Atenas se decidía a diario en la "pnix". Evidentemente, es una verdad universal que la existencia del Estado y de sus instituciones dependía en última instancia de la adhesión de sus ciudadanos al Estado y a las leyes. Y esto rigió mucho más literalmente en toda la Antigüedad. En seguida tenía que hacerse sensible toda vacilación de los cimientos del Estado. Cualquier golpe podía prosperar sin obstáculos desde abajo hasta la cumbre de la estructura social. Faltaban los factores intermedios que sirvieran de obstáculo a esa propagación. El interés del Estado carecía de la protección que habrían podido proporcionarle la existencia de un poder supremo hereditario, y una burocracia y poder militar organizados. Atenas no tenía dinastía, ni ejército o burocracia permanentes. Tanto más necesitaba el Estado poder edificar sobre la fidelidad de sus ciudadanos. Estos, como en todos los tiempos y lugares, se componían de una enorme mayoría de dirigidos y de una pequeña minoría de dirigentes. Entre los últimos figuraban en primer lugar los que tenían superioridad en el manejo del arma de la palabra. Esa superioridad se adquiría o afianzaba con la educación dialéctica y retórica. Así se comprende que un maestro de la dialéctica, que durante varias décadas ejerció intenso influjo sobre los jóvenes a la vez más ambiciosos y mejor dotados, y que por añadidura era el pensador ético y

político más original de su época, pudiera convertirse en poder en el Estado y en abundante fuente de venturas o desventuras.

Ahora bien, varias circunstancias contribuyeron a que vastos sectores consideraran que la influencia de Sócrates era perniciosa. El hecho de que Critias y Alcibíades, que perjudicaron los intereses del Estado, proyectaran su sombra sobre la figura de su maestro, casi podría considerarse principalmente como desgraciada casualidad. 1) En efecto, es posible que no ande desencaminado Jenofonte 2) cuando dice que por lo menos Critias buscaba en el trato con Sócrates sobre todo un incremento de su propio poder político, y que ninguno de esos personajes fueron influidos por él de modo esencial y duradero por lo que a la formación de su carácter se refiere. Pero es muy comprensible que entre el gran número de jóvenes ambiciosos que se decidían por ese tipo de educación, figuraran también algunos cuya actividad posterior había de resultar en grave detrimento del bien del Estado. Mas bien habría que considerar como casualidad desgraciada que no figuraran discípulos de Sócrates entre aquellos que defendían con exaltación el bien público. Pero eso se debía a causas más hondas, y precisamente de dos aspectos. Como nuestros lectores saben a la saciedad, Sócrates no era amigo del régimen vigente, del sistema democrático, que no respondía a su doctrina de la supremacía del intelecto. Entre los cargos del acusador (probablemente Anito, a quien presenta como orador el literato Polícrates en su panfleto compuesto varios años después de proceso) expone Jenofonte lo siguiente: "Sócrates ha sembrado entre sus amigos el desprecio por las leyes existentes". Jenofonte no sabe oponer a ese cargo ninguna réplica de algún fundamento, y hasta la confirma involuntariamente cuando discute que el maestro haya incitado a sus discípulos a imponer "por la violencia" cambios en la constitución. Pero hay otra consideración más importante. Los amigos de Sócrates no sólo se mostraron desafectos y tibios con respecto al régimen existente en su patria, sino muchas veces aun con respecto hacia ésa misma. En este aspecto, Jenofonte, con la historia de su propia vida, más material acusatorio acumuló contra su maestro de lo que logró deshacer en sus escritos apologéticos.

Y al igual que Jenofonte en Persia y Esparta, así Platón estaba casi mejor aclimatado en Siracusa que en su ciudad paterna, Antístenes y Aristipo eludieron deliberadamente la vida pública, y en la escuela del primero se llevó a proclamar francamente que el sabio era "ciudadano del mundo", lo cual pasó a ser dominante artículo de fe. Nadie pondrá en duda que en este punto los discípulos seguían también los pasos del maestro.

Tampoco es necesario acudir a suposiciones. Era objeto de general asombro que aquel hombre tan altamente dotado se hubiera sustraído al servicio de la colectividad. En su justificación, Platón le hace pronuncar en la "Apología" una frase bastante extraña: "El que quiera combatir la injusticia, tiene su lugar en la vida privada, no en la vida pública". Y funda ese juicio del único modo en que podía serlo: refiriéndose a la presunta inutilidad de todo esfuerzo encaminado a lo insalvable de la situación del régimen político y a lo incorregible de las masas. Pues eso es lo que realmente significa la afirmación de Sócrates de que interviniendo activamente en la vida pública no habría podido llegar a una edad muy avanzada, pues a cada momento habría tenido que exponer su vida en la lucha con el pueblo, sin por ello ser de utilidad para éste. Entiéndase bien: para aquel mismo pueblo que Pericles había presentado como modelo en su discurso mortuorio; aquel pueblo, abatido por las derrotas, ilustrado por dolorosas experiencias, realmente no podía considerarse como material inutilizable en manos de educadores benévolos e inteligentes. Resulta difícil en este caso reprimir una sensación de dolorosísima protesta: Uno de los pueblos más dúctiles y nobles es abandonado por algunos de sus mejores hombres, que le vuelven fríamente la espalda y declaran inútil todo esfuerzo que se consagre a su educación. Pero dejémonos de lamentos y tratemos de comprender. No puede discutirse que la actuación de Sócrates encerraba desde el principio una tendencia apropiada para socavar el verdadero y sincero amor a la patria, aunque esa tendencia no se desarrollara plenamente sino en sus discípulos, sobre todo en el emigrante Jenofonte y en el ciudadano del mundo Antístenes. Mas esa distanciación no se produjo porque Sócrates, como Miss Francés Wright decía a Bentham (aun cuando en un sentido ligeramente distinto) [1]), fuera un "carácter frío", sino porque su cora-

zón estaba henchido de un ideal nuevo, distinto. La "inteligencia" no es ateniense, la "reflexión" no es espartana, la "valentía" no es corintia. Cuando en el estrado de los jueces se achacaba todo a la razón, si nada de lo tradicional había de tener un valor sustantivo sino que todo había de ser justificado por la reflexión, ¿cómo iba a conservar su antiguo vigor el patriotismo urbano circunscrito a unas pocas millas cuadradas? La indiferencia hacia el "rincón de la tierra en que el destino había lanzado su cuerpo", tenía que prosperar en realidad (aun su« poniendo apócrifa la presente sentencia socrática que tomamos de Epicteto 1) allí donde el interés por lo universalmente humano relegaba a segundo término todo lo demás. La fatalidad de la filosofía era que desde el principio tuviera un efecto demoledor de la concepción y orden nacionales de la vida. Nuestros lectores recuerdan aún al viejo bardo de mucho saber y profundo pensamiento, cuya crítica incisiva dejó en la vida griega un quebranto irreparable. En el lugar a que ha llegado nuestra exposición histórica, aquel antagonismo entre la crítica filosófica y el ideal nacional había de hacerse inevitablemente a la vez más hondo y más patente. Lo que ahora la filosofía amenaza destruir es la antigua intimidad, la antigua cordialidad, el antiguo calor y vigor de la vida helénica. La moral racional fué inmediatamente seguida del culto al cosmopolitismo. Tras éste se avizora un imperio universal, y tras el imperio universal una religión universal.

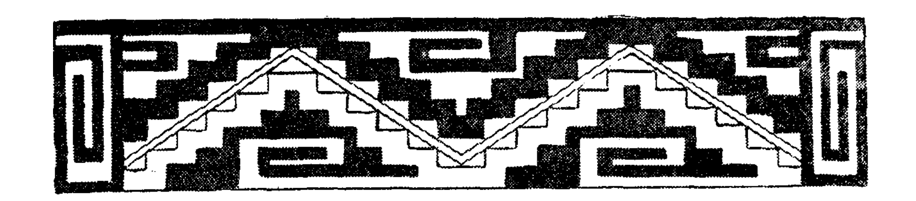
No queremos insinuar con esto que en la primavera del año 499 Anito, Likón y Meleto hubiesen lanzado tan vastas miradas hacia el porvenir. Pero aunque se equivocaran acerca del ardiente amor dé Sócrates y los suyos a la patria y al régimen, aunque barruntaran que aquella investigación racional y conceptual entrañaba un peligro para la totalidad de las esencias nacionales y aunque, en consecuencia, pretendieran hacer callar al portavoz de la nueva tendencia en un momento sumamente crítico de la historia nacional, eso no debe extrañarnos ni parecemos indicio de maliciosa perversidad o de insólita estrechez de miras. Hacerlo callar —ni más ni menos. Ese fin, desde luego, se habría podido lograr mucho más fácilmente en nuestras colectividades modernas. La privación de una cátedra, la incoación de un proceso disciplinario o —en Estados menos

liberales— una prohibición gubernativa, un destierro o un traslado administrativo, cualquiera de esos medios habría dado infaliblemente el resultado apetecido. No ocurría así en la antigua Atenas. Allí no podía echarse mano de ninguno de esos recursos; lo único eficaz era un proceso criminal. Y la única acción que la ley ofrecía, era la acusación de impiedad. El espíritu conservador de la democracia ateniense había mitigado por medio de una práctica más tolerante la dureza del antiguo precepto que amenazaba con la pena de muerte la impiedad; pero en principio el precepto no se había abolido. Lo sabemos por boca de quienes en modo alguno tenían interés por presentar las cosas a través de este prisma, de quienes habrían preferido mucho más imputar a acusadores y jueces toda la responsabilidad del fatal desenlace —por Platón y Jenofonte sabemos que dependió totalmente de Sócrates que no se llegara a tal extremo. Tuvo la opción de no presentarse, y se presentó. Tuvo la opción de litigar con plenas perspectivas de éxito a la pena de destierro. Tuvo la opción, aun habiendo dejado de hacer todo eso, de sustraerse a la pena de muerte, apelando en proporciones muy discretas al expediente empleado por todos los acusados: implorar a los jueces y hacer apelación a su compasión. 1) Por último, aun después de pronunciada la sentencia condenatoria, le habría sido muy fácil huir. Como podemos ver por el "Critón" de Platón se habían hecho todos los preparativos para esa fuga. Pero Sócrates estaba formado de materiales más duros. Era uno de esos hombres llamados a lanzar por nuevas sendas el pensamiento y el sentimiento de los hombres. Era reacio a todo acomodamiento. Su resolución era irrevocable: quería seguir enseñando o dejar de vivir.

Hace tiempo que se considera pura patraña todo cuanto se refirió en la Baja Antigüedad del arrepentimiento de los atenienses, de que se erigió una estatua a Sócrates y de que se castigó a los acusadores —sobre todo porque todos esos relatos se apoyan en datos cronológicos imposibles. 2) A lo que sí dió lugar la ejecución de Sócrates, fué a un altercado de litigios literarios. La exposición de los puntos de la acusación por Polícrates fué objeto de una réplica por parte del enérgico e inteligente redactor de discursos Lisias. El asunto siguió sien-

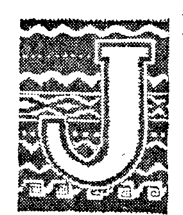
do tema abonado de la práctica retórica hasta los últimos tiempos de Roma, de los cuales hemos conservado una muestra de esas (la "Apología" de Libanio). El sentimiento que prevalecía entre el pueblo ateniense se pone de manifiesto con especial claridad en la circunstancia de que al cabo de más de medio siglo, el político y orador Esquines esperara favorecer la causa que a la sazón apoyaba (345) —en su discurso contra Timarco— pronunciando ante el pueblo reunido las siguientes palabras: "Además, oh atenienses, disteis muerte a Sócrates el sofista, porque se demostró que había educado a Critias, uno de los treinta destructores de la democracia" 1).

El difunto Sócrates resucitó, no sólo en las escuelas, sino también en las obras de sus discípulos, que no se cansaron de hacer aparecer en persona al maestro venerado, haciéndolo alternar en el mercado y en el gimnasio con jóvenes y viejos, tal como él había acostumbrado a hacer en vida. Ahora tenemos que dedicar nuestra atención a la variada y dividida multitud de los socráticos. Comenzaremos con Jenofonte, que reclama en primer lugar nuestro interés no como pensador pero sí como testigo y garante.



CAPÍTULO VI

JENOFONTE



ENOFONTE era un hombre físicamente agraciado. Lo cual no constituía así como así una ventaja, pues la belleza masculina suele traer aparejada la presunción y la vanidad, destino al que no escapó tampoco el "maravilloso" hijo de Grillo. Durante toda su vida no fué sino un dilettante en el sentido goethiano de la palabra, o sea, un hombre que en todo momento se atreve con cosas para las que no está preparado totalmente 1). Evidentemente, hay un sector de su heterogénea actividad que tenemos que exceptuar de este juicio. Jenofonte era un especialista de cuestiones deportivas, cazador y jinete, y las dos obras que dedicó a esos sus temas favoritos ("La equitación" y el libro "Del jefe de caballería") figuran realmente entre lo mejor que salió de su pluma 2). En ellas, que es donde menos se propone ser filósofo, es donde más filósofo resulta. Sus observaciones de psicología de los animales y las conclusiones que de ellas saca, revelan una perspicacia mucho mayor que sus reflexiones de filosofía moral o histórico-políticas. También en ellas es donde mejor se pone de manifiesto el don más precioso que le concedió la naturaleza: la facultad de observar con sentidos poderosos. Por último, su ardiente amor a la naturaleza, su gozo cordial e ingenuo ante los usos y actos de los animales, hacen de estas obras una lectura tan agradable como los mejores capítulos de su "Libro de Economía", de los cuales nos llega la agradable impresión de la vida rural y de los trabajos del campo como el vaho que desprende el terruño recién arado.

¿Fué la insuficiencia de su fortuna o el impulso de la ambición lo que lo sacara de ese ambiente pacífico para atraerlo a la carrera de una vida de aventuras? Casi con toda seguridad fueron las dos cosas. No había de regresar a ella, no siendo en visitas cortas. Falleció de avanzada edad en el extranjero. Primero dirigió sus pasos a Oriente. Allí era mucho más fácil conquistar fama y riquezas que en la ciudad patria, que, habiendo salido vencida de una guerra larga y agotadora, pronto se vió envuelta en graves disturbios civiles en que los correligionarios de Jenofonte llevaban la peor parte. Precisamente a la sazón, Ciro, hermano menor del rey persa Artajerjes (Mnemón) y príncipe que se distinguió por su gran liberalidad y muchas otras excelencias, contrataba mercenarios lo mismo en Tracia que en Grecia, para que le ayudaran en su lucha para arrebatar el trono a su hermano. Recomendado por un amigo, también Jenofonte fué "presentado" en Sardes al pretendiente de la corona persa, quien lo acogió con suma amabilidad.

No sabemos qué posición se le asignara en la corte y en los campos de batalla. ¿Sería solamente para hacer compañía al príncipe amigo de los griegos y tal vez para alternar con una de sus esposas morganáticas, la "bella e ingeniosa" focea Aspasia? 1) ¿O se reprocha francamente al ateniense que se pusiera al servicio militar del príncipe persa porque éste acababa de prestar constante apoyo a los espartanos en lucha contra Atenas? En todo caso, esta circunstancia dió motivo a poner en entredicho *sus* vinculaciones con Ciro. Y el modo en que él mismo acalló esos escrúpulos, nos deja vislumbrar un aspecto poco satisfactorio de su modo de ser. Sócrates, con quien Jenofonte alternaba, y a cuyo consejo acudió en esa ocasión, le manifestó las reservas a que acabamos de aludir recomendándole que consultara el oráculo de Delfos. El discípulo siguió el consejo de un modo que provocó el descontento del maestro. En vez de mencionar la finalidad de la empresa por él acariciada, presentó al oráculo la cuestión de qué divinidad debía implorar con ofrendas y plegarias para que saliera con éxito en lo que se proponía. 2) Ese arte del silencio, que el piadoso Jenofonte se arriesgó a emplear aun ante el trípode pitio, seguramente no dejó de emplearlo también en vastas proporciones con los hombrea y especialmente con sus lectores. Y del callar al engañar

el camino baja en rápido declive. Así nos lo puede enseñar un ligero vistazo a la obra más célebre de Jenofonte: la descripción de su aventura en Persia.

Es conocido el rápido y desafortunado desenlace de aquella campaña. Ciro cae en la primera batalla que da a su coronado hermano; los mercenarios griegos se ven privados de sus generales por una celada del sátrapa Tisafernes, y la masa acéfala de los "Diez mil" comienza la retirada universalmente famosa por la audaz y afortunada superación de un sin fin de dificultades, cuyo historiador fué precisamente Jenofonte. Su exposición merece los mayores elogios por su lozanía, vivacidad y plasticismo. Esa descripción plástica, rebosante de humor, proporciona, además, una notable aportación para el conocimiento de las costumbres y usos de las naciones cuyo territorio recorrieron en su retirada los griegos, luchando las más veces. Desgraciadamente, esos aspectos luminosos de la obra contrastan con no pocos aspectos sombríos. Que un autor de memorias ponga de relieve insistentemente su propio mérito, que arroje chorros de luz sobre sus éxitos y procuré no pocas veces paliar sus fracasos —no es cosa que ponga en lugar muy alto la debilidad humana. Evidentemente, quien de esta suerte escribe historia contemporánea, desciende a un nivel mediocre muy alejado de la grandeza de la auténtica historia. Mas en la "Anábasis" de Jenofonte estos y otros defectos análogos alcanzan un grado tal que no sólo desmerecen al historiador sino que perjudican no poco la apreciación de su personalidad. Ante todo: se coloca a sí mismo en una especie de escenario que produce la impresión de una autoapoteosis francamente impertinente. Inmediatamente después del día aciago en que los generales quedaron prisioneros, dejando en perpleja confusión a la mesnada de mercenarios, Jenofonte sale de su oscuridad, hasta entonces cuidadosamente guardada, apenas interrumpida por dos o tres ligeras alusiones. Se presenta como el sol cuyos destellos están destinados a dispersar las tinieblas de la noche. Un sueño alentador lo instruyó acerca de su misión. A la mañana siguiente, reúne un reducido círculo de oficiales, luego otro más amplio, ofreciéndoseles como jefe, y por su elección ocupa de hecho el lugar de uno de los cinco generales muertos. Luego se pone los más bellos arreos guerreros de que dispone —se ve

al hombre orgulloso de su bella estampa y ansioso por lucirla— y dirige al ejército reunido una arenga que ocupa varias páginas. Este discurso va seguido de muchos otros, consignados con no menor detalle, al igual que el primer sueño trascendental va seguido de otro a su debido tiempo.

Hay un arte de adulterar que provoca impresiones erróneas sin anunciar muchos hechos falsos. En ese arte es maestro Jenofonte. De su relato surgió en tiempos antiguos y modernos la idea de que él había dirigido la retirada de los diez mil. 1) Y, sin embargo, ninguna de sus palabras lo dice categóricamente. La organización del ejército es, a juzgar por lo que él indica, democrática; los acuerdos de importancia se toman por augurios quirománticos, y, por lo que a la ejecución se refiere, Jenofonte fué siempre uno de varios generales; el que durante un tiempo ostenta exclusivamente el mando supremo, no es él, sino el espartano Quirisofo. Sólo en la última fase, cuando ya se ha efectuado la retirada de Asia, la mayoría de los supervivientes a las órdenes de Jenofonte, que no es el jefe supremo sino el más influyente de los generales, presta servicios bélicos a Seutes, príncipe tracio. Pero el narrador sabe agrupar los hechos con tamaña habilidad, sabe atribuirse tan consecuentemente la iniciativa de toda resolución importante, el narrador se halla tan constantemente en el primer plano de la narración, que el lector que no presta una gran atención recibe insensiblemente la impresión contraria a lo que positivamente dice el texto. Para fortalecerla se echa mano de pequeños rasgos que sólo suelen referirse de grandes hombres de posición destacada y que, por lo demás, raras veces un gran hombre refirió de sí mismo. Una gran tempestad de nieve sorprende al ejército en las montañas de Armenia; hombres y bestias quedan sepultados bajo el manto de nieve; Jenofonte es el primero que se levanta, y se calienta partiendo leña; otros siguen su ejemplo, encienden pronto un fuego, y de esta suerte, vencen el peligro de quedar helados ellos y los demás. En otra ocasión, un infante con todo su equipo se queja de lo que le cuesta subir una pendiente penosa; entonces Jenofonte baja de su caballo, hace salir a aquél de las filas, carga él con el pesado equipo y así logra que el mal humor de la tropa se aparte de los jefes y se concentre en el compañero recalcitrante. Otro recurso encaminado

al mismo objetivo fué la publicación de la obra con un pseudónimo. En su "Historia helénica", Jenofonte se refiere a la descripción de esa expedición por Temistógenes de Siracusa; *y ya* la Antigüedad no abrigaba la menor duda de que lo que tenía ante sí era su propia obra, tanto si ese nombre de autor era francamente inventado como si se trataba de un compañero de armas que se hubiese prestado a hacerle ese favor. Pero esos manejos no eran precisamente innecesarios ni lograron totalmente su objetivo, como lo revela el hecho curioso de que el historiador Diodoro describiera con bastante detalle la retirada de los diez mil sin mencionar una sola vez el nombre de Jenofonte antes de su llegada a la corte de Seutes. Y lo que confiere una significación muy seria a este silencio es la circunstancia de que el historiador de la época augústea, o su informante Eforo, contemporáneo de Jenofonte aunque algo más joven, en modo alguno desconocía la "Anábasis". Su silencio no es debido a la ignorancia; ambos conocían las pretensiones de Jenofonte y las rechazaron.

Lo que más claramente pone de relieve la vanidad de esas pretensiones es la carrera posterior del propio Jenofonte, o, mejor dicho, la inexistencia de tal carrera. El prodigioso éxito de aquel puñado de griegos que flesde el corazón del imperio medo-persa lograron encaminarse a la patria, llegando desde las inmediaciones de Babilonia hasta el Mar Negro a pesar de todas las acechanzas del rey persa, hizo una impresión enorme sobre la gente de la época, tanto por la admirable proeza llevada a cabo por la valentía griega como por ser la primera revelación de la debilidad interna de aquel imperio en apariencia irresistible. Si Jenofonte hubiese sido realmente el espíritu director de la memorable empresa ¿cómo se explicaría que su talento estratégico hubiese quedado sin utilizar en lo sucesivo? ¿Puede admitirse que en aquella época tan azarosa de la vida política griega ya no se hubiese presentado otra ocasión de utilizar ese talento? Tras haber permanecido algunos años en Asia Menor al servicio del rey espartano Agesilao, abandonando allí los campos de batalla, evidentemente en una posición no muy destacada, participa —condenado pronto al destierro en la patria— en el séquito de Agesilao en la batalla de Queronea, en la cual había también un contingente de ate-

nienses luchando al lado de los tebanos contra los espartanos, *y* desaparece en seguida en la oscuridad de la vida privada, de la cual sólo volvió a salir en calidad de escritor polígrafo y muy fecundo.

Comienza entonces el período más afortunado de su vida. El patrono que había buscado en Ciro, lo encuentra en Agesilao. Los fieles servicios de ayudante fueron recompensados con la concesión de una propiedad rural en las cercanías de Olimpia. No poco característica de la mentalidad de Jenofonte es el acto de piadosa cordura o de cuerda piedad que le ayudó a ensanchar esa propiedad en beneficio de sus inclinaciones predilectas. Del botín de los diez mil se había apartado un diezmo para los dioses, y precisamente para Apolo y su hermana Artemisia, según era de uso entre los griegos. La ejecución del acuerdo quedó confiada a los generales. Entonces Jenofonte presentó por la parte que le correspondía una ofrenda votiva al tesoro ateniense del santuario de Apolo en Delfos; en cambio, la parte reservada a Artemisia la aplicó —bien que ateniéndose a las instrucciones del Oráculo— a la adquisición de una propiedad en las inmediaciones de su propia finca, probablemente modesta, en Escilo. [1]) Allí erigió a la Diosa un santuario en miniatura hecho a imitación del templo de Efeso, costeando todos los años un sacrificio con el diezmo de la cosecha y celebrándose con tal motivo una fiesta popular en la que con gran regocijo tomaban parte hombres y mujeres de la ciudad, todo el vecindario, a costas de la Diosa. El punto central de la fiesta dedicada a la diosa de la caza, lo constituían, como era lógico, las piezas de caza traídas por los jóvenes, y al frente de ellos los hijos de Jenofonte, que podían obtenerlas en abundancia en el magnífico parque natural. Allí, a la sombra de grandes bosques de montaña, a orillas del río Selino abundante en peces y moluscos, bajo las copas de la arboleda que rodeaba el santuario, el provecto lansquenete podía hallar una compensación de sus desvanecidos ensueños de grandeza. Si no le había sido deparado fundar a orillas del Mar Negro aquel principado urbano donde en tiempos soñara regir para luego dejarlo en herencia a sus hijos, tenía, por lo menos, una posición señorial en donde, libre de mezquinas preocupaciones, vivía en noble ociosidad, desbravando sus potros y entregado

a la agricultura y también a la literatura. Veía desarrollar a sus hijos con energías florecientes y acercándose a la hermosa madurez de la juventud y podía completar su educación de acuerdo con sus ideales sobre los fundamentos que ya había recibido en Esparta. Y demuestra que sus esfuerzos no fueron en vano la consternación general causada por la prematura muerte de su primogénito caído en la batalla de Mantinea. Varias de las más egregias plumas de Grecia, entre ellas las de Isócrates y aun de Aristóteles, rivalizaron en comentar la heroica muerte del joven oficial que tanto prometía. Y no se limitaron a ensalzar a Grillo, sino que también el encorvado y respetado padre recibió muestras de pésame y expresiones de consuelo. 1) Bien las necesitaba. Su alegre edad viril fué seguida de una triste senectud. Precisamente las victorias de Tebas que le habían arrebatado a su hijo, humillaron profundamente tanto a su patria de origen como a la de adopción aniquilando todas las esperanzas panhelénicas. Al propio tiempo lo habían expulsado de su casa y hacienda. Bien es verdad que Atenas volvió a abrirle sus puertas tanto tiempo cerradas para él, pero no pasó los últimos años de su vida en la ciudad paterna ya extraña para él; la larga y azarosa carrera de su vida terminó en Corinto (seguramente en 350) sorprendiéndole la muerte en medio de una intensa actividad literaria.

2. No es más fácil tratar con justicia un carácter mixto que un talento en que lucen diversos matices. Y las dos cosas se asociaban en Jenofonte. No es de extrañar, pues, que su retrato haya sufrido muchas oscilaciones, que los siglos anteriores le rindieran honores excesivos mientras la actualidad se inclina a tratarlo con inmerecido vilipendio. En realidad, su talento rebasa considerablemente lo mediocre; ya no podemos decir lo mismo de su carácter, aun juzgándolo (como nos corresponde) de acuerdo con las exigencias de su propia época. Podría sentirse la tentación de decir que su carácter perjudicó a su talento, puesto que su vana presunción le impedía percatarse de sus limitaciones inspirándole el mal consejo de desperdigar sus actividades en detrimento del valor de su labor. Pero examinándola con claridad, esa fórmula, como cualquier otra que de modo semejante escinda la unidad de la personalidad, constituye una expresión poco exacta de los hechos.

Mirando más a fondo, se halla preformada también esa inagotable diversidad en la modalidad intelectual de Jenofonte, en la excesiva volubilidad de su espíritu y gusto, en una palabra: en la carencia de un núcleo consistente y resistente, que se aparta tanto de la personalidad pensadora y expositora cuanto de la centrada en la voluntad y en la acción.

Esa su facultad de adaptación es tan grande que en sus distintas obras lo vemos sostener con la misma energía tesis contradictorias entre sí. 1) Así, la teoría de la primacía del conocimiento, de su absoluto imperio sobre la voluntad, y, por otra parte, la teoría de la omnipotencia del ejercicio y habituación y sus auxiliares educativos la recompensa y el castigo. En una ocasión, estudiando los dos sexos, se detiene con insistencia en la natural diversidad de sus disposiciones y de la distribución de sus tareas en ella fundada por la misma naturaleza; otra vez, dice que sólo se necesitará hacer el debido llamamiento a la enseñanza e instrucción para elevar a las mujeres al mismo nivel de valentía que tan a menudo se alcanza en los hombres. Y poco le importa a Jenofonte que esas doctrinas contradictorias estén expuestas en su nombre o puestas en boca de su adorado maestro Sócrates. A esa versatilidad de espíritu se asocia el deseo de remedar a los más admirados escritores en el sector literario propio de cada uno de ellos. Tucídides superó como historiador a todos sus predecesores; Jenofonte se apresura a continuar la obra inconclusa y aun a adoptar en su continuación el colorido estilístico del maestro de la historia. En su "Banquete", Platón logró una obra maravillosa de poesía mimética y profundidad filosófica; Jenofonte emplea en seguida el mismo marco para colocar en él un cuadro de Sócrates y sus amigos, que si bien en opinión del autor no pretende rivalizar en grandeza con el cuadro platónico, sin duda cree superarlo en veracidad histórica.

Desde luego, un traje prestado es el más idóneo para poner de relieve los defectos de la figura para la cual no se hizo. Una túnica soberbia se convierte en desaliñada cuando se extiende sobre unos miembros enclenques. También en este caso el contraste entre la copia y el modelo nos da una visión segura del carácter propio de la mentalidad de Jenofonte. En ninguna parte se pone más al descubierto que en su "Banque-

te" 1) la insuficiencia especulativa y hasta la pobreza de ese espíritu. Nada más asombroso que la inhabilidad con que se discuten en esa obra las cuestiones filosóficas, o el escaso vuelo con que se dejan caer de nuevo las series de ideas, apenas iniciadas. No es distinto del efecto de conversaciones de salón, en! los cuales, entre un "¿Cómo está usted?" o "Hace mucho calor" se insertara a la fuerza la cuestión de si la virtud puede aprenderse. Si el "Banquete" vale la pena de ser leído es gracias exclusivamente a los datos secundarios de la conversación: el humor enjundioso con que Sócrates se chancea sobre su propia fealdad, la procaz plasticidad con que se describe la representación pantomímica y las piezas de acrobacia con que los alumnos del maestro de ballet de Siracusa divierten a la sociedad. En eso se halla Jenofonte en su elemento, al igual que en la "Anábasis" una descripción semejante constituye el punto culminante de su talento literario. Hasta qué punto el cuadro de costumbres es lo más adecuado a su talento, se pone de manifiesto también en su "Historia helénica", donde muchos de sus pasajes más brillantes tienen ese carácter: así la descripción del encuentro de Agesilao, acampado en el césped, vestido sobriamente, con el radiante sátrapa Farnabazo, acompañado de portadores de preciosas alfombras, o el relato, efectuado con asombrosa amplitud, de los esponsalicios de Otis, rey de Paflagonia, logrados por mediación de Agesilao, o, por último, la salvación del espartano Esfodrias, amenazado con la pena de muerte, gracias a los tímidos y vacilantes ruegos que ante su real padre presenta el príncipe Arquidamo movido por su afecto al hijo del condenado. Pero también más de una vigorosa alegoría, fiel trasunto de la naturaleza, acredita el talento expositivo de nuestro autor tan favorablemente como algunos fragmentos conmovedores, de elevado patetismo. Así el asesinato de Alejandro, tirano de Fera, por los hermanos de su esposa que, con ardiente odio, violenta a los instrumentos de su venganza y espera el desenlace presa de mortal angustia; pero ante todo las luchas por Flío con el hermoso cuadro final de las mujeres que llorando de alegría reaniman a los extenuados vencedores 2). Donde queda muy por debajo de sus predecesores, no sólo de Tucídides sino aun de Heredoto, es en el terreno

en que él, que se tenía por filósofo, más creía superarlos: el terreno de la reflexión. En todo caso no faltan en las "Helenika" excelentes discursos perfectamente adecuados a las correspondientes situaciones: los de Teramenes y Critis 1) y luego también el de Proeles de Fliasia. Pero las circunstancias en que se desarrolló la lucha de aquellos oligarcas atenienses, y asimismo las íntimas relaciones que según sabemos tenía Proeles con su huésped el rey Agesilao, hacen sumamente probable que Jenofonte dispusiera en este caso de muy copiosas fuentes sin necesidad de confiar en su propia fantasía. Por el contrario, las ideas políticas que expone en nombre propio —por cierto que casi exclusivamente en los últimos libros de la obra—, son de tan escaso valor que sólo por vía de contraste recuerdan la profundidad de ideas y la vasta visión de Tucídides. Esas sentencias, expuestas con gran petulancia, no pasan de ser en parte comentarios de técnica militar, en parte consideraciones morales sumamente insulsos. Cuando Jenofonte se atreve a buscar causas profundas de los procesos históricos, es casi exclusivamente su sentimiento religioso lo que da la pauta a su pensamiento. Ya tuvimos ocasión de ver con qué excepcional habilidad supo conciliar su indiscutible piedad religiosa con sus intereses particulares. Ese mismo criterio le ofreció al historiador el expediente para salir de más de un laberinto. El prolongado y enérgico dominio de su valedor Agesilao terminó con la profunda humillación de Esparta, la ciudad por él dominada. La concepción teológica que de la historia tenía Jenofonte, le dispensó de buscar la relación causal y las posibles faltas con que Agesilao se hizo responsable de la caída de su patria. La derrota de Leuctra, todo el encadenamiento de sucesos que terminaron en ese rudo golpe, fueron obra del castigo divino que hizo expiar la ocupación ilegal del burgo tebano por un general espartano.

3. Por lo demás, la "Historia helénica", censurada con razón en algunos aspectos, lo ha sido injustamente en otros. Su autor era el valido y amigo de un soberano, que precisamente en su trato personal sabía ganarse amigos (como sabemos por Plutarco) 2) y que concedió espléndidamente favores a sus partidarios, siendo muy tolerante con ellos. El hecho de que Jenofonte se dejara dominar por las ideas y sen-

timientos de ese su distinguido patrono al escribir la historia de su época, que en parte fué la historia de Agesilao, ¿demuestra acaso otra cosa sino que Jenofonte no era un gran hombre? Más de un espíritu mucho más fuerte habría sucumbido sin duda a la fuerza de las circunstancias que conjuraban contra la independencia de juicio de Jenofonte. Y se comprende también que él juzgara más favorablemente aún que otros de sus contemporáneos a un príncipe estimado en exceso lo mismo en su época que en los tiempos subsiguientes. Sería absurdo esperar de un favorito que en el pronunciamiento de elogios y reproches de su protector procediera con la imparcialidad de un buen juez. Bien es verdad que pasa totalmente en silencio procesos importantísimos de aquella época o sólo alude a ellos a la ligera, pero en descargo suyo hay que decir que en todo caso escribía para lectores que en conjunto estaban al corriente de la marcha de los acontecimientos. Mas la selección que él hace es totalmente subjetiva, dominada por simpatías personales y tendencias políticas. 1) Al juzgar los disturbios civiles de Atenas adopta enteramente el punto de vista de un aristócrata moderado. Todas sus simpatías se concentran en el hombre, Teramenes, a quien también Aristóteles consideró superior a todos los demás políticos de la época (como se ha venido a saber hace poco tiempo). El hecho de que volviera la espalda a la ciudad patria en un momento en que sé había desencadenado la más encarnizada lucha de partidos que terminó con la derrota de la facción amiga de Jenofonte, no puede sernos precisamente muy simpático; pero no tenemos derecho a juzgarlo en términos más severos de lo que solió hacerlo la Antigüedad. La ciudad patria lo perdonó, bien que más tarde, y no sería muy prudente que nosotros pretendiéramos ser más atenienses que los propios atenienses. Mucho más difundida está la acusación lanzada contra Jenofonte de no haber sido justo con sus grandes contemporáneos tebanos. A nuestro juicio, ese reproche carece totalmente de fundamento. Nosotros nos inclinamos a disculpar muchos pecados del hijo de Grillo por la razón de que detestaba de todo corazón la política tebana. Tebas era una llaga cancerosa en el cuerpo de la Helada. Su hegemonía pasajera tuvo muy propiamente la culpa del avasallamiento de

Grecia. No vamos a insistir mucho en el hecho de que las simpatías hacia el tradicional enemigo persa formaban parte integrante de la línea política de Tebas, ni en que aun el gran Pelópidas se jactó de ello ante el Gran Rey. Y es que los Estados medianos que aspiran a ocupar el lugar de las potencias dirigentes de una nación, se ven inducidos por la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean las intenciones de que estén animados sus políticos dirigentes, a trabajar en favor de la dominación extranjera. La circunstancia de que Jenofonte no mostrara la menor simpatía para los Beust, Dalwigk etc., griegos, no hace sino confirmar cuán intensos eran sus sentimientos panhelénicos. Y si, a pesar de todo, ensalza con entusiasmo el talento militar de que dió pruebas Epaminondas en la batalla de Mantinea —la misma batalla precisamente que le arrebató el hijo en quien tantas esperanzas había puesto—, tenemos que reconocer que este es uno de los más bellos rasgos que conocemos de Jenofonte.

Pero Jenofonte no se limitó a hacer y a escribir historia, sino que también la inventó. En efecto, él es, por lo menos para nosotros, el más antiguo representante del género literario conocido con la denominación de novela histórica. Desde luego, su obra original, nada menos que un cuadro de su época y su pueblo, constituye una modalidad poco valiosa de ese gran género. La "Ciropedia" nos recuerda menos las creaciones de Walter Scott y Manzoni que aquellas novelas populares que exaltan la imagen de un soberano importante o por lo menos popular a base de narraciones imaginarias. En todo caso, los sucesores modernos de Jenofonte no se arriesgan fácilmente a ir más allá de meros aditamentos anecdóticos; en cambio, él no tuvo el menor reparo en alterar y mejorar —así lo creería él seguramente— los rasgos fundamentales de la verdad histórica. Pero no vamos a juzgar ahora la legitimidad de ese modo de proceder ni sus pormenores. Cuanto más maleable se hiciera el material histórico en las manos de Jenofonte, tanto mejor para nosotros, pues lo que nos importa es averiguar el modo de pensar y sentir propio de ese autor. Y lo que él hizo fué vaciar totalmente aquel material histórico en el molde de sus ideales, que en esa obra se nos presentan con contornos excepcionalmente claros. Aun

dentro de su versatilidad, ese espíritu no dejaba de tener un acervo básico de ideas político-morales. Para entenderlas a fondo, acaso convenga tener la vista fija en su punto de partida, que es la aversión contra las instituciones democráticas de su patria ateniense, cosa en que está de acuerdo con su contemporáneo, incomparablemente mayor, Platón. Evidentemente, casi sólo en eso. A diferencia *de* Platón que oponía a la dominación popular, con sus males reales y supuestos, un ideal de Estado y sociedad sumamente original, Jenofonte buscó y halló la salvación en regímenes positivamente existentes, tanto si éstos eran griegos como extranjeros, tanto si eran de tinte aristocrático como monárquico, con la sola condición de que se apartaran lo más posible de la imagen característica de la democracia ateniente. Tanto Ciro, el fundador de la monarquía patriarcal persa, como Licurgo, el fundador de la monarquía lacedemonia, limitada por una organización intensamente aristocrática, son sus héroes. Ha habido críticos archisutiles que pretendieron que en el desarrollo espiritual de Jenofonte había que distinguir dos fases: una en que dió preferencia al absolutismo monárquico y otro en que se inclinó en favor del régimen aristocrático; pero esa sutileza no está justificada, como lo demuestra del modo más claro el hecho de que el autor de la "Ciropedia", como es universalmente sabido y reconocido, no tuvo reparo en transportar a su imagen ideal persa no pocos rasgos de la realidad espartana. [1]) Sin duda el propio Jenofonte se diría que en el mejor de los casos habría que considerar como fenómeno histórico aislado el hecho de que un soberano patriarcal fuera un tipo de perfección ideal. A base de semejante favor del destino, si no inaudito por lo menos raro, formar una institución realmente eficiente y llegar al extremo de recomendarla en serio a los griegos, cuyos Estados urbanos sólo excepcionalmente permitían un régimen semejante —es cosa que seguramente no cruzó por la mente de Jenofonte cuando compuso la "Ciropedia". Sencillamente, estaba asqueado de la ignorancia, de la inconsistencia, de la falta de severa disciplina, que a él y a muchos de su mentalidad les parecían características de la Atenas de entonces y de su gobierno del Estado. Frente a eso, insiste en la indispensable necesidad de una disciplina rígida, de formar una

jerarquía burocrática fuertemente articulada a imitación de la militar, en que es indispensable concentrar la responsabilidad y acrecentarla como consecuencia de tal concentración, y asimismo proceder a una vasta división del trabajo que llegue hasta los últimos detalles— aspiración que puede hacer dudar de hasta qué punto influyó en su pensamiento el conocimiento del Oriente con su antiquísima civilización, superior en esto a la griega en este orden de cosas, y hasta qué punto esa influencia debe atribuirse a las teorías de Platón, sin duda inspiradas en lo que había visto en Egipto. En todo caso formula esa aspiración en términos radicales, alejándose tanto de la opinión dominante entre los griegos como aproximándose mucho a las tesis sostenidas en la "República" de Platón.

Tal es el núcleo esencial de las ideas políticas de la Ciropedia. La parte exterior está formada por la carrera triunfal del conquistador persa copiosamente adornada por la fantasía. No cabe duda de que la idea del autor es presentar a ese personaje, con sus virtudes personales, como eminente ideal de soberano, pero la ejecución de esa idea no resulta muy característica de Jenofonte. Más característicos de su gusto y quizá más aún del de las clases espartanas distinguidas en que Jenofonte estaba aclimatado, son los abundantes aditamentos de un humorismo harto picante y de un erotismo vivo aunque reprimido, que constituyen la salsa de una obra bastante aburrida. Y Jenofonte se habría traicionado a sí mismo si en la obra no figurara en lugar destacado el deporte, sobre todo el arte hípico, al cual dedica un panegírico de extraordinaria elocuencia. 1)

Para conocer a Jenofonte como político disponemos aún de tres obras suyas: el panegírico de "La constitución espartana", que, sin embargo, se fija más bien en las instituciones sociales que en las políticas de Esparta, el diálogo "Hierón" y la obra "Sobre las rentas públicas de Atenas". Resulta enigmático, por lo menos a primera vista, el diálogo que presenta Jenofonte entre el príncipe siciliano Hierón y el sabio poeta Simónides, pues no se acaba de poner en claro qué se propone seriamente el autor: si exponer la tesis de espíritu genuinamente platónico de que el tirano o déspota lo es todo menos digno de envidia, porque íntimamente es desdichado, o la te-

sis de la segunda mitad difícilmente conciliable con la primera. En ese diálogo se traza el cuadro ideal de una dominación despótica o de usurpadores (tiranía), exponiéndose qué condiciones ha de reunir para ser de utilidad común y para hacer feliz al propio soberano. Un examen más detenido descarta toda duda de que el centro de gravedad de la exposición no se halla en la segunda parte, o parte final. Lo que Jenofonte recomienda al príncipe siracusano por boca de Simónides, es, dicho sucintamente, la aplicación de una política que nosotros calificaríamos de cesarista o imperialista. Mantener enérgicamente la tranquilidad y el orden en el interior, y desarrollar hacia el exterior un poder militar imponente que inspire respeto, y, además de eso, vastas instituciones de beneficencia que respondan a la iniciativa del príncipe —de esta suerte se tendrá a raya a los elementos díscolos y se neutralizará el descontento de los ciudadanos por la pérdida de su soberanía política. No es necesario que nos detengamos a señalar las afinidades de ese ideal de Estado con el de la "Ciropedia", ni las diferencias que hay entre ambos. Es difícil que no esté en lo cierto la hipótesis tiempo ha formulada de que ese diálogo tenía por objeto conquistar para el autor las simpatías de la corte de Dionisio como hicieron muchos otros literatos griegos.

La tercera de las obras que acabamos de mencionar, ostenta también el carácter de obra de circunstancias. La escribió Jenofonte siendo ya de edad muy avanzada. La ciudad patria había abierto de nuevo sus puertas al hijo descarriado. Este quiso mostrar su gratitud —y tal vez también conquistarse un trato benévolo para él y más aún para sus hijos— y a tal efecto presentó un plan de reformas encaminado a salvar la ruinosa situación económica de la patria. El Estado tenía que explotar las minas de plata de Laurión en proporciones muy superiores a como había venido haciendo, y no ya por medio de arrendatarios, sino, por lo menos en gran parte, por explotación directa. Era necesario nacionalizar también muchas otras empresas. ¿Por qué el Estado había de armar solamente una flota de guerra y no también una flota mercante? ¿Por qué el Estado no puede explotar hospederías como los particulares? Era necesario hacer todo lo posible para incrementar al máximo las actividades mercantiles e industriales, y todo

ciudadano sin excepción había de ser partícipe de los beneficios de estas empresas del Estado, para lo cual había de percibir una renta fija, aunque moderada, que el Estado determinaría. Si ahora preguntamos con qué medios se pensaba realizar esos vastos planes, obtendremos una contestación que no es fácil decidirse a tomar en serio. El audaz reformador económico espera obtener copiosas aportaciones no sólo de los capitalistas del país, a quienes se garantiza aquella renta fija prometida igualmente a todos los demás ciudadanos, o por lo menos un interés mínimo, sino que cuenta también con cuantiosas derramas de Estados y príncipes extranjeros, hasta de sátrapas persas, a quienes podrá captarse concediéndoles órdenes superiores, elevándolos como diríamos hoy a "Beneméritos del Estado". No es este el único rasgo fantástico de ese proyecto. ¡No se reirán poco nuestros políticos de cuestiones monetarias al leer en el librito de Jenofonte que es posible que un exceso de producción provoque su desvalorización con respecto al oro, pero jamás y en modo alguno respecto a la plata! No fué Jenofonte quién inventó la panacea de la nacionalización. Ya lo hemos encontrado en Hipodamo de Mileto (cf. I, 458). Esa tendencia estaba muy de acuerdo con las corrientes de la época, como podemos ver por el ejemplo de Platón, que no retrocede ni ante la nacionalización de la vida de familia. Al lado de los elementos quiméricos de ese proyecto se encuentran no pocos detalles reveladores de un vasto y maduro conocimiento del mundo y de los negocios. En un pasaje se formula con asombrosa claridad la idea del seguro mutuo; en otro se impugna con argumentos adecuados la objeción radical tan corriente en todas las épocas de que " o se hace todo, y todo a un tiempo, o mejor nada". Aunque en los fines del proyecto coincida muchas veces Jenofonte con los demagogos de la época, que pretendían costear con los recursos del Estado el mantenimiento de las clases necesitadas, los medios que él recomienda aplicar recuerdan muchas veces la ya conocida mentalidad del autor. Una enérgica política de beneficencia, una intensa ingerencia de los poderes públicos, sobre todo el ensayo de influir en los más diversos órdenes de la vida concediendo premios a los que más se distinguieran en ellos —son ideas que, al igual que en la obra "De las rentas del Estado"

encontramos también en el libro del "Jefe de caballería", en la "Ciropedia" y en el "Hierón".

También en otro punto fué siempre Jenofonte fiel a sí mismo: en su posición ante las cosas religiosas, que cabría calificar mejor de superstición que de religiosidad. En todo caso, se muestra ortodoxo y supersticioso en más de un sentido. No quiere decir gran cosa que siempre y en todas partes aceptara y esperara una intervención directa de los dioses, pues precisamente en ese punto demuestra que no se había dejado influir en lo más mínimo por el racionalismo de su época, personificado, por ejemplo, en Anaxágoras. Jenofonte estaba perfectamente convencido de que su modo de pensar no era el corriente en su época, y no es menos característico su modo de justificarse por su peculiar actitud. "El que haya corrido peligros a menudo", dice más o menos su justificación, "se extrañará menos de mi modo de proceder". [1]) Parece como si en este caso, con asombrosa ingenuidad quisiera confirmar Jenofonte a la vez con sus teorías y con sus actos la verdad universalmente conocida de que la gente más inclinada a la superstición son los jugadores, los cazadores, los soldados, los mineros y los marineros. La postura en que Jenofonte se coloca ante los poderes divinos es absolutamente la del *do ut des:* pone siempre su más ardiente celo en captarse la benevolencia divina con espléndidas ofrendas votivas; y en repetidas ocasiones expresa su convicción de que los dioses se muestran más propicios a comunicar su buen consejo salvador (naturalmente, por medio de la mántica, que Jenofonte coloca por encima de todo) a aquellos que se acuerdan de ellos cuando las cosas les van bien, que a aquellos que sólo se dirigen a ellos apurados por la necesidad.

4. Creemos haber realizado nuestro propósito de familiarizarnos con la vida y actividades literarias de Jenofonte (cf. pág. 78), no por él mismo, en el sentido de que pueda ocupar un lugar propio entre los pensadores griegos, pero sí con respecto a la importancia que debe atribuirse a sus relatos sobre los discursos y doctrinas socráticos. Separar en este punto lo fidedigno de lo que merece poco crédito —es una tarea crítica que en gran parte hemos realizado ya tácitamente al incorporar el resultado positivo de nuestra investigación al cua-

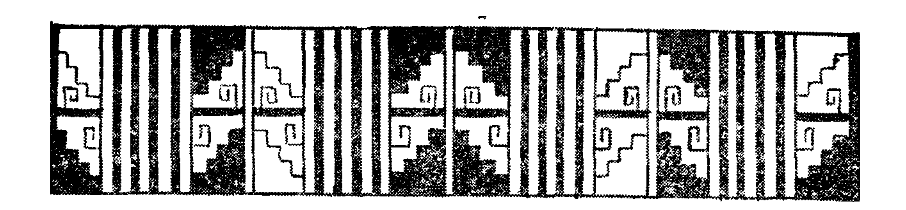
dro que en los capítulos anteriores intentamos trazar de la doctrina y actuación de Sócrates. Pero tal vez no sea superfluo presentar también al lector, ya familiarizado con el carácter peculiar de Jenofonte, algunas muestras de lo que éste da como socrático y de lo que nosotros en modo alguno podemos considerar como tal.

Es tan extraordinaria la cantidad de cosas no socráticas, y aun totalmente indignas de Sócrates, que figuran en las "Memorables", que algunos eruditos modernos, deseosos de conciliar su alta estima por el expositor con la que les merece el personaje expuesto, no vacilaron en declarar apócrifos grandes fragmentos de esa obra, considerándolos interpolación de lectores posteriores —procedimiento forzado que indujo a un crítico a suprimir la mayor parte de las Memorables. 1) Esas violencias, que corren parejas con el no menos arbitrario repudio de otros elementos perfectamente auténticos de la producción de Jenofonte, no dejan de tener su valor porque constituyen un testimonio indeliberado de la contradicción entre la estima tradicional de Jenofonte y la impresión que no puede menos que tenerse procediendo a un juicio imparcial de sus obras.

Hay ya una circunstancia que se pronuncia contra la fidelidad de los relatos de Jenofonte: el hecho de que de modo tan notable se deje a segundó término la dialéctica en la cual tan reconocido maestro era Sócrates. Si el gran ateniense no hubiese sabido ofrecer a los jóvenes en los gimnasios y a los adultos en la plaza del mercado otra cosa que aquellos discursos que tanto espacio ocupan en las "Memorables", aburridos, enfáticos, positivamente dogmáticos y sín que se encuentre en ellos la menor huella de un interrogatorio minucioso ni de una acotación a fondo de conceptos, no es probable que hubiese logrado cautivar e influir poderosamente los talentos más eminentes de su época. Ese ampuloso predicador de lo evidente no habría atraído e interesado a los agudos atenienses, de rápida comprensión, antes bien los habría aburrido y ahuyentado. Demasiado demostró Jenofonte, en detrimento propio, que era posible moralizar con espíritu, pues incorporó a su obra el famoso apólogo de Pródico (cf. I, 478), de colores tan animados y brillantes como apagado y monótono aparece el colorido

de los discursos que forman el material fundamental de *las* "Memorables". Extiéndase cuanto se quiera la concesión de que lo que nos parece trivial fué en tiempos original: a pesar de todo, no es posible sustraerse a la sensación de que en ellas el contemporáneo de Tucídides expone con insoportable divagación ideas sencillas, fácilmente comprensibles, del maestro de Platón, que quedan francamente aplastadas bajo el peso de los ejemplos, pues con uno sólo de ellos casi sobraría. Es indecible la divagación con que en el diálogo con Lamprocles, el hijo mayor de Sócrates, se expone la idea de que la ingratitud es mala cosa y su peor degeneración la ingratitud hacia los padres, a quienes tanto debemos, y que aun en los casos que sin motivo rezongan a los hijos (como Jantipa), no lo hacen con mala intención. Y a renglón seguido la interminable recomendación de la tolerancia, la "inducción" extendida más allá de toda medida lícita, la larga serie de casos singulares con vistas a preparar el resultado: si quieres que tu hermano te trate bien, comienza tú mismo tratándolo bien a él. En los consejos prácticos que da Sócrates a Aristarco, 1) se esconde una chispa de filosofía, pues le recomienda sobreponerse al prejuicio corriente de que el trabajo manual es indigno del hombre libre. Ni siquiera una huella de esa chispa cabe descubrir donde se da a Eutero el consejo de buscar de vez en cuando una actividad lucrativa que no requiera un gran derroche de energía corporal y, en consecuencia, pueda seguir ejerciéndose en la vejez. ¿Y qué diremos, por último, del detalle con que se exponen las ventajas de un cuerpo robustecido por los cuidados y el ejercicio, o de los preceptos relativos al comportamiento en la mesa: no comer manjar alguno sin pan, ni comer demasiado de nada, sobre todo cosas muy variadas? Verdaderamente para dar esas enseñanzas no era necesario que Sócrates hubiese ido a buscar la filosofía al cielo para traerla a la tierra. Y cuando finalmente llega Jenofonte a la dialéctica socrática, que bastante se hizo aguardar, la aplicación de este método resulta sumamente pobre. No cuesta nada creerle cuando en una ocasión exclama suspirando: "Sería empresa realmente penosa recorrer todas sus determinaciones de concepto" —para el antiguo oficial en la reserva resultaría demasiado difícil sumirse en sutilezas dialécticas. En conjunto puede considerarse como una de las tretas

más divertidas y desorientadoras del azar que rige las cosas literarias, el hecho de que tengamos que utilizar como fuente de historia de la filosofía las obras del gallardo hacendado, andariego y deportista; del narrador humorístico y plástico, pero pobremente dotado de ideas, que refiere cosas de aventuras y acontecimientos bélicos.



CAPÍTULO VII

LOS CÍNICOS

E ninguno de sus compañeros socráticos se hallaba tan cerca Jenofonte como de Antístenes,[1] cuyo retrato trazó lleno de vida en el "Banquete". En él hallaba y admiraba aquello que le faltaba totalmente a él: una poderosa originalidad, pues aquel joven unía a la fiel adhesión a las doctrinas del maestro una formidable originalidad. Puede decirse que era más que un discípulo: era un continuador y reelaborador. Se ve principalmente en el método de su investigación, que no ofrece rasgo alguno que recuerde a Sócrates. Las investigaciones de conceptos en que vivía y se recreaba Sócrates, sólo un papel secundario desempeñan en Antístenes. Es más, el modo en que se manifiesta sobre las determinaciones de conceptos, revela más bien menosprecio que estima de ese método de investigación. Lo cual no debe extrañarnos pues los ensayos de definición podían servir de fundamento a la ética socrática, pero eran impotentes para desarrollarla. Para que su hueso creciera era preciso cambiarle la cascara. Pero Antístenes se había adueñado a fondo de ese hueso, y consagró su vida al desarrollo del ideal socrático. El propio Sócrates se había empeñado con toda la pasión de su alma vigorosa en pro de la implacable consecuencia rigurosa de su pensamiento, de la unidad indivisa del querer, del derecho absoluto de la crítica, de la fundamentación racional de todas las reglas de vida. Pero él consideró suficiente en lo principal que se reconocieran en principio esas pretensiones. Bien

es verdad que en algunos puntos se había apartado de las opiniones que sobra la vida tenían su pueblo y sus conciudadanos, como por ejemplo, prescindiendo del juicio de las instituciones políticas de Atenas, en un punto cardinal: en la valoración de los bienes exteriores, inclusive la vida misma, frente a los cuales elevó por encima de todo la salud del alma, la paz interior del espíritu; sin embargo, no llegó a una ruptura total con todo lo vigente, como habría tenido que ocurrir siguiendo la línea natural de su pensamiento. En ningún lugar ni tiempo se contenta mucho tiempo la razón con prestar meros servicios auxiliares. Solicitada para afianzar lo que no salió de ella misma, pronto toma para sí las riendas del poder para no dejar en pie sino lo por ella creado. La aliada se transforma en dominadora. Así, bien que Sócrates se hubiese limitaao, por decirlo así, a sentar las premisas, sus sucesores estaban destinados, casi cabría decir que obligados, a sacar de ellas las consecuencias que encerraban. Y los procesos ideológicos que sirvieran para ese desarrollo ulterior, tenían que ser esencialmente distintos de aquellos mediante los cuales se habían sentado los fundamentos.

En las doctrinas y sentencias de Sócrates podemos reconocer con razón la tendencia utilitaria, que, sin embargo, en forma de comentarios abstractos no podía hasta cierto punto presentarse con las banderas desplegadas. Cuando Sócrates somete a penetrante investigación el sentido de las palabras en que se alojan los juicios de valor de los hombres, cuando examina y tamiza los conceptos en ellas encerrados, tratando de obtener de ideas difusas y contradictorias conceptos perfectamente deslindados y concordantes, es posible que en algunos resultados se aparte bastante del modo de pensar de sus contemporáneos, pero éste sigue siendo el terreno en que propiamente está arraigado su procedimiento. Él no opera con hechos sino con ideas. Pone orden y claridad en juicios de valor tradicionales y corrientes; no procede con un material apropiado para subvertir esos juicios mismos o para transformarlos radicalmente. 1) Así, aun alimentando la convicción de que los expertos distan mucho de tener en las cosas públicas el papel que les corresponde, a pesar de todas sus tendencias utilitarias no llega a formular la exigencia fundada en las necesidades del bien común: que los negocios del Estado deberían confiarse a los dirigentes más com-

petentes, antes bien investiga el concepto de dirigente del Estado o rey, determina su contenido valiéndose de analogías tomadas de los oficios de timonel, médico, labrador etc., llegando así a la conclusión de que los reyes o gobernantes que no cumplen aquel requisito, tampoco corresponden a este concepto, o sea que no son reyes o gobernantes. De esta suerte el "así debe ser " se incorpora subrepticiamente a la determinación de lo que "es". El que quisiera seguir adelante por la senda del maestro, el que quisiera acometer en gran escala la renovación de la vida individual y social, era imposible que se detuviera en las meras tentativas de defición.

Mas si preguntamos qué métodos cabía emplear al efecto, apenas descubriremos más que dos: El primero es el que podríamos calificar de abstracto-constructivo, el método que en el sector de los socráticos manejó Platón, no menos que, para citar un ejemplo del pasado siglo, la escuela de Jeremías Bentham. A base de previos análisis en parte de carácter psicológico, en parte de carácter social, a base también de un análisis de los hechos y necesidades de la naturaleza humana y de las conclusiones que resurtan de las relaciones mutuas entre el individuo y la sociedad, se intenta trazar un plan de construcción —apoyado en alguna que otra experiencia histórica, real o presunta—, de acuerdo con el cual debe ejecutarse el edificio del orden social, incluyendo las reglas de conducta válidas para el individuo.

Pero para ello se requiere cierto grado de confianza en la seguridad de conclusiones de muy vastas proyecciones y además cierto don de encadenamiento sistemático de las ideas, indispensable para acometer esa tentativa, y los espíritus que no posean ese grado de confianza ni en medida suficiente ese don, tendrán que seguir otro camino. Buscarán, ante todo, precedentes y modelos del estado ideal a que ellos aspiran y tratarán de realizarlos. Este método que puede calificarse de empírico-concreto, adopta a menudo una forma especial que trataremos de aclarar en las consideraciones que a continuación haremos.

Los graves males de que a juicio del reformador adolece su época y de los cuales pretende salvarla, son susceptibles de una doble interpretación. Pueden considerarse indicios de un desarrollo todavía insuficiente o productos de decadencia y degeneración. El que pertenece a una sociedad altamente cultivada tien-

de a adoptar la segunda concepción —por la sencilla razón de que el presente puede compararse con el pasado mas no con el futuro. Pero haciendo caso omiso de si en realidad son más graves los males del estado social presente o los de una época tiempo ha pasada, se considera que los presentes son los más graves por la sola circunstancia de que son ellos los que se experimenta como calamitosos. De ahí que el panegirista de tiempos pasados se haya convertido en figura tradicional. Sobre lo lejano y extraño se extiende con mucha facilidad una niebla que pone de relieve sus ventajas y disimula sus defectos, una niebla luminosa que llena de luz toda la imagen. El efecto que esa circunstancia ejerce sobre los espíritus impresionables, ha sido el mismo en todas las épocas. Los que crearon la leyenda de una edad de oro o de un paraíso de inocencia humana, fueron los precursores de una serie de agitadores religiosos y reformadores filosóficos. En cierto sentido todos ellos se parecen a Cristóbal Colón: en realidad navegan hacia un nuevo mundo cuando solo esperaban alcanzar por nuevos rumbos una parte del antiguo. Pues ¿a dónde han de dirigirse las miradas de aquel que se siente encadenado por convenciones rígidas que le resultan extrañas, y que a menudo se siente oprimido por lo complicado de las relaciones sociales, sino a las lejanas etapas que precedieron el presente, a estados primitivos, a los tiempos inmemoriales cuya imagen embellecida se le aparece tanto más fácilmente como modelo para el futuro? Corazón y cabeza se unen para lanzarse por esa senda: la nostalgia del corazón por la perdida" felicidad juvenil y la perplejidad de la cabeza no totalmente pertrechada con la confianza en sí misma. En esos casos resuena la llamada: "¡Volvamos a la naturaleza!" que lo mismo emana de un Rousseau a mediados del siglo XVIII que de un Antístenes a principios del siglo IV a. de J. C.

2. Sólo escasos restos conservamos de las obras de Antístenes, en gran parte redactadas en forma de diálogo. Insuficientes son también los datos que poseemos acerca de su vida. Nació en Atenas, aunque hijo de madre tracia. Para la historia del cinismo es un hecho significativo que Antístenes fuera sólo griego a medias. En todo caso eso le facilitó la ruptura con las normas vigentes de tipo religioso como de

carácter social. ¡Difícilmente un heleno de pura cepa, aunque como Antístenes sólo creyera en la existencia de un dios supremo, se habría atrevido a proferir una blasfemia como la siguiente: "Si pudiera caer en mis manos Afrodita, la atravesaría" (sin duda con el arco y las flechas de su hijo).[1] Pero esa exclamación nos parecerá también documento biográfico de valor nada despreciable. ¿Acaso una imprecación tan violenta iba a salir más que de un pecho en que se agitaban intensas pasiones, en que se alojaba un corazón herido, duramente torturado? También es difícil que su situación material se viera libre de fuertes cambios, pues no concuerda mucho con su pobreza proletaria, de que tan a menudo se hace mérito, la costosa enseñanza que recibió del retórico Gorgias. Es posible, pues, que los azares del destino lo sacaran de la paz de una familia acomodada, aunque seguramente no distinguida, para sumirlo en profunda miseria. Sólo en los años maduros, como "estudiante tardío", según dice irónicamente Platón, se asoció a la multitud de discípulos de Sócrates, pasando de la retórica a la filosofía. Una férrea fuerza de voluntad, un espíritu excitable, sumamente sensible a las impresiones, sobre todo a las dolorosas, un entendimiento listo, robusto, más ágil para las visiones concretas que para las fórmulas lógicas, igualmente hostil a las distinciones sutiles que a las aventuras especulativas, y además una fantasía vigorosa, creadora, constituían algunos de los dotes naturales de su ser. Poseía en elevado grado el don de una exposición popular enjundiosa, viva y conmovedora. En la época en que escribía Platón, figuró entre los escritores ejemplares y preferidos del público ateniense tan exigente en este orden de cosas. La amargura que rezuma de muchas de sus manifestaciones, sus desconsiderados juicios sobre la conducta de hombres tan geniales como Alcibíades y Pericles, nos producen una impresión poco satisfactoria,[2] que se atenúa teniendo en cuenta que sin duda Antístenes tuvo que pasar por muy duras experiencias, que probablemente fué él mismo un hombre de mundo que rompió sin contemplaciones con su pasado y que se juzgaba a sí mismo con el mismo rigor implacable de que hacía objeto a los demás.

Pero conviene que demos un vistazo a los fundamentos especulativos del cinismo.

Sócrates había centrado la vida en la razón. Pero la reflexión del pensamiento necesitaba un material de hechos para funcionar. En cuestiones de ética y política proporciona ese material el análisis de la naturaleza humana y la síntesis subsiguiente —método que no ha mucho tratamos de definir haciendo referencia de momento, a título de alusión, al modelo de Platón. El otro camino, el congénito con Antístenes, es el que, en vez de descomponer para volver a sintetizar, procede a utilizar directamente un material de experiencia concreto. Descontento con el modo de vivir presente, asqueado por la artificialidad y a menudo corrupción del estado de la sociedad de su época y de su país, busca la salvación en la vuelta a lo primitivo, a lo natural. A las necesidades adquiridas, a la molicie y debilidad del hombre civilizado opone la carencia de necesidades, la fuerza incólume, la supuesta mayor salud y longevidad de los animales. Él, por lo demás tan ajeno a toda verdadera ciencia de la naturaleza como a su auxiliar la matemática, escribió un libro "Sobre la naturaleza de los animales". 1) Nada se ha conservado de él; pero sin duda serviría al mismo fin que conocemos por numerosas sentencias de los cínicos y por diversas imitaciones de sus posteriores admiradores— al propósito de sacar de la vida de los animales modelos y consejos decisivos para la organización de la vida humana. Échase de ver que ese método no podía conducir por sí solo a la meta aun suponiendo que ni el impávido espíritu de los cínicos se arredrara ante sus resultados que muchas veces habían de lastimar los sentimientos humanos refinados y repugnar a las buenas costumbres. Del estudio de la vida animal pasaron al del hombre primitivo. La idealización de los pueblos salvajes no era cosa nueva en la literatura griega. 2) Ya se había iniciado en los poemas homéricos en el elogio de los nómadas del Norte, que se alimentaban de leche, de "los más justos de todos los hombres". Pero ahora se fué a estudiar muy en serio a los salvajes exactamente como un día tenían que hacer Rosseau y Diderot. E inagotable fué la elocuencia y también la sagacidad de los cínicos en su exaltación del estado de naturaleza del hombre, en las acusaciones que no se cansaban de lanzar

contra los efectos corruptores de la civilización. En la imitación platónica de la obra de Protágoras "Del estado primitivo", se indica como finalidad de las primeras fundaciones de ciudades la protección común contra las fieras y contra la injusticia humana. "¡Todo lo contrario!" replicaron los cínicos; 1) "la vida urbana fué el comienzo de toda injusticia; allí tuvo origen la mentira y el engaño y todas las peores fechorías, hasta el punto que parece que precisamente fuera ese el fin de las fundaciones de ciudades". Precisamente allí se puso al descubierto la indefensión del hombre que, a diferencia de los animales, no estaba protegido por alas, por abundante vello, por gruesas pieles, ni por innatas armas de ataque y defensa, fundándose en ello la necesidad de la civilización y de su medio más noble, el fuego, por lo que se celebra a Prometeo como el semidiós amigo de los hombres que nos lo dió. "¡Todo lo contrario!" claman los cínicos; "esa indefensión es hija del afeminamiento. La rana y no pocos otros animales están hechos de modo mucho más delicado aún que los hombres, pero su escudo es el curtido, como ocurre también con aquellas partes del cuerpo humano que, como los ojos y el rostro, no se suelen cubrir, y que precisamente por esto pueden resistir todas las inclemencias del tiempo". En general todo ser está capacitado para vivir en los sitios en que la naturaleza lo hizo nacer. De otro modo ¿cómo se habrían podido mantener los primeros hombres que carecían de fuego no menos que de albergues, de vestuario y de todos los medios de alimentación artificialmente preparados? De poco sirvieron al hombre su excesiva sabiduría y el espíritu de inventiva siempre activo. Cuanto más se proponía eliminar contrariedades, tanto más adversa y penosa se tornó la vida. Y ahí está también el hondo sentido de la leyenda de Prometeo. No fué por envidia y odio a los hombres por lo que Zeus castigó tan duramente al titán sino porque con el fuego trajo a los hombres los albores de la cultura y con ella el comienzo de la sensualidad y corrupción. (Observemos de paso que precisamente esa misma concepción del mito de Prometeo se impuso al espíritu afín de Rousseau). 2)

En esta exposición tropezamos con dos factores de importancia radical para la doctrina cínica. El capricho huma-

no aparece en ella en oposición antagónica con lo que cabría calificar de razón inmanente de la naturaleza. Ésta sólo creó cosas convenientes, y su criatura que trata de mejorarlas no hace sino estropearlas. Se comprende que quien considera que lo artificial del Estado y de la sociedad se debe en gran parte a capricho y azar, siendo por lo tanto una degeneración de la perfección primitiva, se vea en la necesidad de recomendar al hombre el retorno a la naturaleza como fuente inagotable de toda bendición. Además, las doctrinas sacadas del estudio de la vida animal y del hombre primitivo, necesitan un complemento que no sabríamos cómo calificar exactamente, pero que de modo aproximadamente exacto cabría designar con el término revelación primitiva. La interpretación de la leyenda de Prometeo, de la que acabamos de enterarnos, constituye un indicio que apunta en esa dirección —pero un indicio que encierra no pocas sorpresas para nosotros. En efecto, lo primero que cabe preguntar es cómo los que negaban la pluralidad de dioses, los que discutían la verdad de la religión helénica, podían entretenerse a contemplar sus leyendas como no fuera para rebatirlas y aun hacerlas objeto de burlas. Y en realidad Antístenes (e igualmente su discípulo Diógenes) trató muy a fondo la leyenda de los dioses y de los héroes. Compuso una larga serie de libros, que podríamos calificar de comentarios a la biblia griega, cuyo objeto era exprimir en beneficio de la doctrina cínica el contenido de los poemas homéricos valiéndose al efecto de interpretaciones tan ingeniosas como inhistóricas. ¿Acaso estamos en este caso frente a un juego frivolo de ingenio? Contra esta conjetura tenemos ya el hecho de que esa parte de la producción literaria de Antístenes ocupa una gran extensión en la totalidad de ésta. Más elocuente es aún la circunstancia de que el modo de interpretación y adaptación iniciado por el fundador de la escuela quedó difinitivamente asentado en una parte de ésta, y aun pasó a su sucesora la Stoa. El estoicismo, que hizo las paces con la sociedad y con los poderes existentes, encontró en ese método el medio propicio para salvar, si no para colmar, el abismo que se había abierto entre la filosofía y la religión nacional. Mas no era esa la intención de los cínicos, siempre tenaces en su brusco repudio de la religión popular.

Negaban la pluralidad de dioses y la concepción corriente de las leyes relativas a éstos; pero no podían restar fuerza a la autoridad de Homero ni emancipar su propio espíritu del poder mágico con que lo habían cautivado las figuras de la leyenda. En vez de negar y rechazar comenzaron a interpretar y adulterar, lo cual revelaba una osadía del arte hermenéutico tal vez mayor que la valentía necesaria para negar lisa y llanamente. Pero sin duda el factor decisivo fué aquella necesidad de apoyarse en cualquier dato y, si así quiere denominarse, en algo empírico, a lo cual no pudo sustraerse la temeridad de los cínicos en su lucha revolucionaria con la sociedad. Tanto menos cuanto que la mentalidad de Antístenes, de brusquedad harto plebeya, reacia al raciocinio puro y a la construcción abstracta, requería pisar constantemente el terreno firme de los hechos —aunque éstos no fueran reales sino tan sólo ficticios. Recuérdese a los "espíritus exaltados" de la Edad moderna, que preferían apoyar todas sus utopías en la más violenta exégesis de las Escrituras antes que renunciar a la autoridad de la misma Biblia. De esta suerte, a la revelación de la razón tal como parecía formularse en la vida de la naturaleza y de los hombres primitivos, se asoció otra revelación que se daba como guardada en aquellas prístinas creaciones del espíritu humano conocidas con el nombre de leyendas.

3. Pero para llegar a lo hondo del cinismo no basta seguir los carriles ideológicos en que se movía a placer el espíritu de su fundador. Por los mismos carriles circulan muchos otros vehículos de muy distinta índole y movidos por fuerzas muy distintas. Y de lo que se trata precisamente es de descubrir las fuerzas motrices que regían en este caso y de familiarizarse con ellas.

Para volver a hallar la mentalidad fundamental del cínico, los sentimientos de donde, como desde su germen, surgía toda esa orientación de la vida, no necesitamos salir de la actualidad ni de Europa. El autor de "La guerra y la paz" hace que su hérce, en un punto determinado de su carrera, se sienta dominado "por aquel sentimiento indecible, exclusivamente ruso" (?), por el "sentimiento de desprecio hacia todo lo convencional, hacia tcdo lo artificial, hacia todo cuanto la mayoría de los hombres considera bien supremo de este mundo". Pre-

cisamente de ese modo de sentir, uno de los mejores conocedores, afirma que domina en casi toda la literatura rusa contemporánea. "Buscamos nuestro ideal" dice en otra de sus obras el gran escritor ruso, hablando esta vez en nombre propio, "ante nosotros, cuando está tras nuestro. No es el desarrollo progresivo el medio de realizar aquel ideal de armonía que traemos en nosotros; más bien es un obstáculo para su realización." 1)
En este punto se suscita una cuestión cuya respuesta tal vez pueda aclarar un tanto los orígenes del estado de ánimo que nos ocupa. Si semejantes sentimientos surgen en la Rusia actual y pueden alcanzar allí gran difusión, entonces no es seguramente la saturación de cultura lo único que provoca semejante repercusión, pues partiendo de ese postulado el escenario de semejante movimiento tendría que ser más bien el Occidente que el Oriente europeo de civilización más pobre. Cabría sentirse inclinado a suponer que aun una civilización menos altamente desarrollada diera la impresión de supercultura cuando fuese introducida desde fuera e injertada en un tronco de índole no totalmente afín, o bien —para deducir de este caso singular lo universal y esencial— cuando en el alma de un mismo individuo se hallaran extrínsecamente amalgamados más bien que intrínsecamente fusionados elementos de cultura y otros elementos contrarios a ellos ya sea del temperamento natural originario, ya sea de la situación de la sociedad. Entonces se recordará que Antístenes era de linaje semibárbaro y que también no pocos de sus sucesores procedían de la extrema periferia de la civilización helénica, como Diógenes y Bión de los países del Ponto y como los hermanos Metrocles e Hiparquías de la Tracia meridional; que el satírico de la escuela, Menipo, era de origen fenicio y había nacido esclavo. La propia observación puede hacerse de los más antiguos miembros de la Stoa —cuando todavía no se habían apartado mucho del cinismo—, al frente de los cuales figuraba también un semigriego. En una y otra escuela es bien escaso el número de aquellos que procedían de las sedes centrales de la cultura griega. Y el hecho de que el origen de esos filósofos fuera extranjero se asoció con la circunstancia de que a menudo pertenecieran, además, a una clase social inferior, o por lo menos esta circunstancia suplió aquel hecho, pues en realidad no anda desatinada la denomina-

ción de "filosofía del proletariado griego" que se ha dado al cinismo. [1]) Si la ruptura con la civilización refinada del siglo XVIII, si el culto a la naturaleza partió de un hombre que a la sazón tenía que ganar su vida como criado y escribiente, a pesar de que tenía conciencia de que su genio literario apenas le cedía a otro, podremos ver que la acción del mismo dualismo entre la justificada conciencia del propio valor y la situación material habrá influido a veces en el movimiento de que estamos tratando. A esas fuentes de desarmonía vino a sumarse muchas veces la sensación de desconcierto íntimo que se nos revela en la fisonomía espiritual de un Eurípides, y en una época en que se había socavado cada vez más la autoridad de la tradición, quedando vacío, por decirlo así, el trono de la soberana de la vida, eso no podía quedar en fenómeno aislado. Hasta la pérdida de la libertad política, en parte consumada ya y en parte inminente, tenía que dejar en libertad muchas fuerzas que en lo sucesivo habrían de dedicarse a la transformación de la vida social e individual. De muchas de las poesías de Lord Byron se ha dicho que eran discursos parlamentarios malogrados. De modo semejante, el acrecentado afán de libertad personal y de afirmación de la propia personalidad, podría calificarse de malograda aspiración a la libertad política. Es como si el individuo, desesperando de la salvación de la comunidad, pusiera a contribución todas sus fuerzas para salvarse del naufragio general. Esa tendencia domina en realidad en toda la época y en amplios sectores de la vida espiritual que en ella tiene sus raíces. Va asociada a un profundo sentimiento de lo miserable de la existencia humana, a una corriente pesimista cuyo incremento pudimos observar ya desde mucho atrás, provocando en esa asociación fenómenos que van mucho más allá del especial del cinismo. Para demostrarlo bastaría recordar de momento la circunstancia no poco característica de que en el lenguaje de casi todas las tendencias filosóficas que ejercieron influencia en vastos sectores de población el término "bien supremo" se ha convertido en negativo. Ausencia de dolor, ausencia de pena, ausencia de trastorno, ausencia de pasión, ausencia de delirio —y otros semejantes son los términos que se emplean para designar la más alta aspiración que haya de ser meta de la vida; y aun en los casos en que el nombre no

se formula con tanta claridad, lo único que se considera alcanzable y que se pretende alcanzar con el despliegue de todas las energías, no es tanto la felicidad positiva cuanto la ausencia de sufrimientos. Esa sensación intensa de la miseria de la vida es también lo que nos dará la llave para entender algunos de los más raros fenómenos dentro del cinismo y nos preservará de juicios prematuros e injustos. Pero el gran medio para hacer frente a las nuevas pretensiones, para proseguir enérgicamente la crítica del orden existente y llegar desde ella a una nueva estructuración de las prácticas sociales y preferentemente individuales, era el radicalismo racionalista de Sócrates, que a medida que se iba adueñando de los espíritus tenía que robustecerse tanto más por la sencilla razón de que la resistencia que encuentra toda innovación como tal, se atenúa en cuanto se la conoce, pues en definitiva la ruptura con lo acostumbrado puede convertirse también en costumbre.

4. Ya hemos mencionado la fiel adhesión de Antístenes a las doctrinas de su maestro. De hecho, el armazón fundamental de su ética es idéntico al de la socrática. 1) Las dos coinciden en sostener que la virtud puede aprenderse, que no puede perderse esa arma "inarrebatable", que es de la misma esencia que la inteligencia y que es suficiente para hacer felices a los hombres (con la sola condición de que se sepa emparejar con la "fuerza socrática"). La diferencia está en que el contenido de la felicidad a que debe aspirarse, está más concretado en la doctrina de Antístenes. Se coloca en primer término, y muy destacadamente, la autarquía del individuo, al igual que la tesis de que el sabio debe organizar su vida "no según las leyes vigentes, sino según las de la virtud". El escaso aprecio de los bienes exteriores y de los placeres que con ellos se compran, que desde el principio estaba ya en el espíritu del socratismo, se radicaliza e intensifica por obra de Antístenes. Era perfectamente natural que el múltiple concepto de eudemonía adquiriera matices especiales según la mentalidad individual y la posición social de los distintos discípulos, y de esta suerte la pretensión de determinarlo de modo unilateral había de provocar una réplica, que a su vez pondría de relieve, de modo igualmente unilateral, el punto de vista contrario. Así, el goce pasivo (desde luego, a condición de que fuese posible renun-

ciar a él) tenía cierto papel en el plan de vida de un hombre mundano como Aristipo, a diferencia de Antístenes que proclamó la renuncia a todo goce pasivo elevando esa renuncia a principio directivo de su doctrina. "Prefiero ser loco que gozar", dice una de sus sentencias, que hace pensar en el ya mencionado estallido de ardiente odio contra la diosa del amor. 1) Su modelo ideal, el de todos los cínicos, casi diríamos que el santo patrón de la escuela, es Heracles. La vida llena de trabajos y luchas de ese héroe, su triunfo contra todo lo diabólico y monstruoso, en alegorías de ingeniosa ejecución identificados con los enemigos de la vida del hombre virtuoso, con vicios y apetitos de toda índole —eran temas favoritos de las exposiciones cínicas, cuyos cimientos había echado el fundador de la escuela en su diálogo "Heracles". En marcado antítesis con ese ideal de energía estaba el taimado o "sofista" Prometeo, víctima de su propio vanidoso afán de lucha y gloria, y quien, según la sutil interpretación de la conocida leyenda, se le ensanchaba el hígado cuando recibía elogios y se le encogía cuando era censurado; precisamente Heracles, habiéndose apiadado de su lamentable estado, lo redimió de esa su miseria.

Si ya no lo había visto claro desde el principio, la resistencia del mundo embrutecido enseñó pronto al cínico que sus ideales tenían escasas perspectivas de realización dentro de los moldes del orden social existente. De ahí que personalmente se alejara todo lo posible del ambiente de la sociedad civil, deshaciéndose de toda preocupación por la propiedad, rehuyendo las más veces el contraer vínculos de familia, renunciando a vivir en lugares fijos y no sólo alejándose de toda participación en los asuntos del Estado sino también desinteresándose totalmente, a título de "ciudadano del mundo", de la suerte de la ciudad patria y de los destinos de la nación. Eligió la vida de mendigo. Se dejó crecer el pelo y la barba, iba con una talega o saco de mendigo, con un bastón y con un sayal, lo mismo en invierno que en verano, sin ropa interior, constituyendo todo ello los distintivos externos de la secta, que a veces inspiraban respeto, pero más a menudo burlas, que no era raro llegaran hasta los malos tratos. En la época de Trajano, aún la opulenta Alejandría estaba llena de esos frailes mendicantes filosóficos, y ese movimiento distaba de haberse extinguido cuando subió al tro-

no el emperador Juliano y aun hasta muy cerca de fines del siglo IV. 1)

Todos los impulsos que dominan la vida del hombre corriente, sobre todo el afán de bienestar y honores, y no menos los ideales que la mayoría contempla con respetuosa veneración, eran calificados de "locura" por los cínicos, o, como tal vez podríamos traducir mejor la palabra griega: de vapor o ilusión. El lema del cínico era estar exento de locuras o ilusiones. 2) El panorama de la grey humana, dominada por la locura y abandonada por la razón y la virtud, lo llenaba de desprecio, que en algunos cínicos despertaba el gusto por la burla satírica y en otros el afán de mejorar y ayudar, ya sea como Crates, 3) el llamado "abre-puertas", penetrando en las casas particulares sin arredrarse por los insultos a que se exponían, para dar consejos que nadie les pedía, ya sea como Bión y Tales, pronunciando abiertamente discursos en público, una especie de sermones, unas veces con ingenio, otras con severa sequedad. Como la valentía de los cínicos no retrocedía ante ninguna temeridad, en la época imperial romana hubo adeptos de esa secta que en el teatro apostrofaban al soberano, haciéndose eco del descontento más o menos justificado de las masas, por lo que a veces fueron severamente castigados, aunque, desde luego, los emperadores más prudentes se guardaron muy bien de elevar a mártires a esos perturbadores que no deseaban otra cosa. 4) Pero tampoco faltó entre los partidarios de esa secta el martirio deliberadamente buscado y ejecutado por ellos mismos. Uno de ellos, Peregrino, estando a punto de inaugurarse la fiesta de los juegos Olímpicos, ofreció el espectáculo de quemarse a sí mismo creyendo con ello imitar el ejemplo de Heracles, el santo patrón de los cínicos —temeridad que Luciano, testigo presencial de ese acto atroz, satirizó en su libelo "La muerte de Peregrino" con más satisfacción que ingenio.

Sin embargo, conviene volver de esas actuaciones tardías del movimiento cínico a sus fuentes de origen, y poner al descubierto de modo más completo y claro de lo que se ha hecho hasta ahora, las raíces de ese modo de pensar. Una insaciable sed de libertad, una profunda sensibilidad por las miserias de la vida, la inquebrantable fe en la autocracia y omnisuficiencia de la razón y el consiguiente desprecio de todos los ideales tradicio-

nales —tales son los sentimientos y convicciones que constituyen lo esencial de esa tendencia, cuya expresión vamos a tomar ahora de los mismos labios de sus representantes.

Jamás doblados por el yugo del placer y jamás avasallados,
No veneran más que una reina, inmortal, la libertad.

Así canta el poeta de la escuela, el tebano Crates, que también ensalzó en verso el símbolo de la vida mendicante de los cínicos —la talega, en griego "pera"—, versos que remedan un pasaje de la Odisea en que se alude a Creta:

Pera es el nombre de una tierra en medio de tenebrosa locura;
Fértil es y hermosa y libre de toda mancha.
Ningún pillo parasitario lleva su nave al puerto,
Ni ningún hijo del vicio que luzca encantos venales;
Mas trae cebollas y puerros e higos y pan.
Jamás disputan en ella los hombres en feroz rivalidad.
Ni por honores y bienestar se enciende estruendosa lucha. 1)

En algunos de sus diálogos, Antístenes llevó la batalla contra los ideales corrientes, contra el aprecio elevado de la cultura, y aun contra las grandes hazañas nacionales, cuya gloria se había tenido hasta entonces por inviolable; no conservamos de esos diálogos sino escasísimos restos, de cuyo contenido las más veces sólo podemos formarnos una idea hasta cierto punto más completa, aunque no totalmente segura, gracias a noticias y a imitaciones de autores posteriores, entre ellos sobre todo de Dión de Prusa (contemporáneo de Trajano). 2) Ya hemos indicado cómo oponía a Heracles, prototipo semidivino de la fuerza y sabiduría cínica, el vano sofisticador Prometeo. En términos semejantes parece que dió también expresión a su desprecio por la cultura haciendo un estudio de la injusta condenación de Palamedes, que para los antiguos venía a ser una especie de réplica humana del titán Prometeo. Se le atribuía la regulación de las horas de comer, la invención de las letras, del arte de contar, de la estructuración del ejército, de las almenaras, del juego de tablas, en una palabra: de los más eficaces instrumentos de cultura. Al propio tiempo, la leyenda decia

que estando ante los muros de Troya, los griegos condenaron y lapidaron a su benefactor fundándose en una acusación injusta. Entonces se preguntaba con amarga ironía: ¿cómo fué posible que la cultura y el refinamiento de la vida pudieran dar semejantes frutos? Y, sobre todo, los dos Atridas que como príncipes y jefes militares tenían que sacar los máximos beneficios de aquellos inventos, ¿cómo podían dejar que se acusara a su maestro y que se le diera muerte infamante? Ese mismo hecho de los legendarios tiempos primitivos constituiría la prueba de que las presuntas bendiciones de la civilización son pura ilusión y su fuerza moralizadora mero espejismo. No puede extrañarnos que, en su diálogo titulado "El político", Antístenes maldijera sin discriminaciones a los más celebrados políticos de Atenas, 1) puesto que todo aquello porque fueron ensalzados, sobre todo la conquista de poder y riqueza, era un don desprovisto de valor y aun corruptor, comparable con aquel vellocino de oro cuya posesión encendió la discordia fratricida entre Atreo y Tieste con la secuela de crueldades y fechorías que mancilló a ese linaje.

El desprecio ilimitado de los más prestigiosos políticos atenienses y la expresión de la convicción de que éstos hicieron a su patria más rica y poderosa, pero no mejor, voveremos a encontrarlos en el "Gorgias" de Platón —coincidencia que nos autoriza a sacar la conclusión de que en este aspecto el juicio de Sócrates no difería del de sus discípulos. Pero lo que, a pesar de todo, nos ha de causar formidable asombro es la temeridad con que Antístenes (suponiendo que pueda atribuírsele con razón una imitación de Dión) se atrevió a empañar la gloria de las guerras de liberación. 2) La victoria sobre los persas —tales eran poco más o menos sus conclusiones— habría sido una cosa realmente grande si la inteligencia y virtud de éstos hubiera rayado a gran altura, pues entonces el hecho de que hubiesen sido vencidos constituiría la prueba de que los griegos, y especialmente los atenienses, habían llegado a un nivel superior. Pero esa premisa carece de fundamento. Para acentuar ese juicio, Antístenes (probablemente en su diálogo titulado "Ciro") puso en claro y condenó el tipo de educación de los persas. Además, Jerjes no fué para ellos un verdadero rey o general, sino un hombre que llevaba una tiara cubierta de piedras

preciosas y se sentaba en trono de oro. El hecho de que las masas que temblaban ante él hubiesen sido llevadas a latigazos a la batalla, no constituye una prueba de que sus adversarios fueran de gran clase. Parece que también esgrimió el argumento siguiente: Si realmente aquellas tan ensalzadas victorias eran debidas a superioridad moral ¿cómo puede explicarse que en el curso de esas guerras también los atenienses sufrieran derrotas? Semejantes cambio veleidoso del éxito no demuestra sino que ninguno de los combatientes tenía un entrenamiento y cultura verdaderamente sólidos, al igual que de dos hombres inexpertos en la lucha atlética, que se hayan enfrentado varias veces, unas veces logra la victoria uno y otras veces otro.

5. Hay razones para pensar que la insolencia de semejante crítica, que ni siquiera respetaba las cosas nacionales más sagradas, y en que, dicho sea de paso, más de un patriota ateniense encontraría una justificación a posteriori de la condena de Sócrates, podía satisfacer plenamente al más radical de los radicales ; sin embargo, sabemos que Antístenes se quedó muy por debajo de las pretensiones de su discípulo Diógenes [1]) que lo dejó atrás en punto a osadía. Éste lo comparó a una trompeta que emite un sonido poderoso, pero que ella misma no percibe. Dicho con otras palabras: el discípulo consideraba que su maestro no se tomaba sus propias doctrinas con suficiente seriedad. De hecho quedó reservada para Diógenes la plena realización del ideal cínico. Puede calificársele de padre del cinismo práctico. La fuerza de inteligencia y voluntad que puso de manifiesto en ese sentido, lo convirtieron en una de las figuras más populares de la Antigüedad. No importa que algunos de sus contemporáneos vieran en él una caricatura de su maestro-abuelo y lo calificaran de "Sócrates enloquecido" [2]) : su prestigio fué en auge con el correr de los siglos. El nivel a que llegó finalmente, puede deducirse de las obras de Plutarco y Luciano, donde su nombre casi oscureció totalmente el de Antístenes, y asimismo de los discursos de Dión y más aún de las cartas del emperador Juliano, que no sin apuros y no sin más de una arbitrariedad rayana en la osadía trató de conciliar la repugnancia que le inspiraba algunos elementos de la doctrina cínica con la impresión formidable que le causó la personalidad de Diógenes. ¡Y entre el filósofo que a veces se alojaba en una

barrica y el que se sentó en el tronco imperial había más de medio milenio de distancia!

Precisamente la enorme popularidad de Diógenes, en vez de aclarar la historia de su vida, no hizo sino oscurecerla. Anécdotas y leyendas tendieron desde muy pronto sus copiosos arabescos alrededor de su verdadera personalidad. Su padre se llamaba Hikesias y tenía un negocio de banquero o cambista en Sínope, a orillas del Mar Negro. Expulsado de su patria, Diógenes llegó a Atenas, donde Antístenes lo atrajo a la filosofía. Vivió alternativamente en esa ciudad y en Corinto, donde murió de avanzada edad en 323 —o sea en el mismo año que Alejandro Magno. Se dice que en su juventud falsificó moneda y que esa fué la causa de su expatriación— versión que parece tener su origen en una manifestación en su diálogo titulado "La pantera", en el cual refiere una sentencia deifica que al parecer le había sido comunicada, que dice así: "Altera la moneda", y la palabra griega que en ella aparece (nómisma) lo mismo puede significar "moneda" que "lo vigente" (la costumbre o precepto). En todo caso, el verdadero sentido del oráculo era que transformara los conceptos morales. 1) Tampoco está a cubierto de toda crítica lo que de él se refiere —reproducido ya en dos monografías de la Antigüedad 2)— de que fué capturado y reducido a esclavitud por unos piratas que lo vendieron al corintio Jeniades; en todo caso, Dión, muy bien enterado sobre Diógenes, dice que por decisión espontánea se trasladó de Atenas a Corinto después de la muerte de Antístenes. Y si Diógenes desempeñó realmente en la casa de Jeniades las funciones pedagógicas que se le atribuyen instruyendo y educando a sus hijos de aquel modo original tan famoso de nuestro filósofo, todo induce a suponer que pronto volvió a vivir y a actuar en Corinto con la misma absoluta libertad que en Atenas. En efecto, aun siendo tan inseguros los detalles que conocemos de su vida, no es totalmente insuficiente el conocimiento que tenemos de su modo de vivir. Se desprendió de toda preocupación por su patrimonio y sustento, educándose, no sin poner en práctica normas de ascetismo, en la más extrema carencia de necesidades. Y, sin embargo, su rostro irradiaba vigor, alegría y salud. 3) Para todos los que lo abordaban tenía palabras ingeniosas, a veces secas, a veces amables, y alternaba

tan gentilmente con el más bajo como altivamente con los grandes, y, a pesar de que a veces atentó gravemente contra las buenas costumbres para poner de manifiesto su independencia absoluta del juicio y opinión de los hombres, fué objeto de universal y respetuoso asombro y casi que de universal admiración. Todavía conocemos los lugares donde prefería detenerse en la opulenta y animada Corinto: el bosque de cipreses de Cranion, la parte alta de la ciudad. 1) En aquel precioso parque, no lejos de un santuario de Afrodita y del mausoleo de la bella Laida, el irónico fustigador de los placeres se complacía en tomar sol y en respirar aquel aire famoso por su aromático frescor. Allí, tumbado en la yerba, estaba rodeado de sus discípulos que lo adoraban y a los que sabía cautivar con su conversación; parece que también allí conoció a Alejandro. Igualmente contradictorios son los relatos sobre su muerte. Según uno de ellos se suicidó como tantos otros miembros de las sectas cínica y estoica. En su tumba, erigida no lejos del suburbio Cranion, en el camino que conduce al Istmo, se veía un perro de mármol de Paros, pues él adoptó como título honorífico el insulto "perro" *(kion*, de donde viene "cínico") que se le dió, como quizá ya a su maestro, fenómeno semejante al que tan a menudo se observa en partidos políticos —piénsese en los *gueux* (mendigos) o en los *Tories* (bandidos callejeros). "Perro celestial', lo llama el poeta Kerkidas en unos versos compuestos en elogio suyo, refiriéndose seguramente a la constelación del Can.

Diógenes influyó en la posteridad mucho más con su ejemplo que por medio de sus escritos. Entre sus discípulos figuraba Crates, tebano de familia distinguida, que distribuyó su cuantiosa fortuna entre sus conciudadanos y escogió la vida de mendigo, convenciendo también a que siguieran su ejemplo a Metrocles, de Maronea de Tracia, y a su tan celebrada hermana Hiparquia, que fué la compañera de la vida del filósofo mendicante cuya personalidad pasó desfigurada a la historia. Entre sus composiciones literarias, de las cuales hemos visto ya algunas muestras, se encontraban parodias, que no respetaban ni al sabio Solón, y también tragedias, de las cuales se nos han conservado unos pocos versos que ensalzaban el cosmopolitismo y la indigencia libre de preocupaciones. Por lo demás, de los discípulos de Diógenes cabe mencionar sobre todo el esclavo

siracusano Mónico, el más radical debelador de la "locura" universalmente difundida, y Onesicrito, que acompañó a Alejandro en sus expediciones, quedando no poco asombrado de la identidad del modo de vivir de los penitentes indios con el de los cínicos; pero se cita también entre sus discípulos (en el más amplio sentido de la palabra) al político Foción y al retórico Anaxímenes. 1)

De los siete poemas dramáticos de Diógenes, 2) que trataban generalmente asuntos místicos, conservamos apenas tres o cuatro versos censurando el "lujo antivaronil, sucio", y de sus obras en prosa ni una sola línea. Es imposible separar en detalle lo auténtico de lo apócrifo en las sentencias que se le atribuyen. Lo poco que sabemos con seguridad de las doctrinas que le son atribuidas personalmente, será mejor incluirlo, para evitar repeticiones, en el estudio y comentario general de las doctrinas cínicas, que vamos a hacer a continuación.

6. Los resúmenes que se han conservado de los discursos exhortatorios de Teles (alrededor de 240 a. de J. C.) constituyen una especie de residuo de las enseñanzas cínicas en general, o, si se quiere, el patrimonio común de la escuela. 3) Un papel de importancia capital juega en ellos aquella inversión tanto de los valores morales como de las nociones ordinarias de la felicidad, designada con el nombre de "adiaforia" (indiferencia). Inversión de los valores e indiferencia —he aquí una contradicción, pero una contradicción solamente aparente. Porque la doctrina de la adiaforia no debe interpretarse en el sentido de que los adictos al cinismo hubieran considerado la situación exterior de la vida como algo completamente indiferente. En tal caso les hubiera resultado imposible delinear un nuevo ideal de organización política y social. Por el contrario, el sentido de la doctrina es el siguiente: El que ha logrado completar la liberación interior, el que ha sabido superar la "ilusión", se ha colocado por encima de todo lo que es exterior. Enfermedad, destierro, muerte, privación de los honores del entierro; todo aquello que la masa de los hombres considera como los peores males, no es capaz de turbar la tranquilidad de su ánimo. Y del mismo modo que esos pretendidos males no pueden llenarlo de congoja, tampoco pueden brindarle placer los supuestos bienes máximos como son: poder, riqueza, estima. Pero, para alcanzar

esa finalidad de la liberación, para sacudir por completo el dominio de la ilusión y el yugo de las pasiones, no resulta indiferente la condición exterior. Precisamente aquí es donde se produce aquella transposición de los valores, aquella inversión de las valuaciones corrientes. Para el mendigo es más fácil aquella liberación que para el rey; el menesteroso y despreciado se encuentra aquí en ventaja frente al que goza de consideraciones y al rico. Sin embargo, el que ha ascendido a la cima, el que ha logrado dominar todas sus ilusiones, ése, sea cual sea la condición exterior de su vida, se ha abierto el camino hacia la felicidad, no a la felicidad en el sentido común, sino a un estado de beatitud verdaderamente divina.

La compenetración con esta doctrina nos hace comprender también cómo Diógenes llegó a aquellas paradojas extremas de las cuales estaban llenos algunos de sus dramas. Incesantemente atento a demostrar los conceptos corrientes en sus efectos funestos y destructores de la paz del ánimo, el Cínico no se cansaba de describir la desventura originada por la valuación equivocada de procesos indiferentes en sí, y de mostrar que ésta no sólo alcanzaba a los directamente interesados, sino a la humanidad entera, debido a las emociones que la mera narración y refiguración de dichos procesos engendra en las generaciones sucesivas. "¡Helos reunidos en el teatro!" —exclamaría Diógenes— "derramando lágrimas y presos de un horror indecible, a causa del "Banquete de Tieste", o del matrimonio de Edipo con su propia madre". Sin embargo, esos horrores, según él, están basados en mera imaginación. El ejemplo de los gallos, perros y asnos, lo mismo que el matrimonio entre hermanos, en uso entre los persas, nos enseñan, opinaba él, que las uniones consanguíneas no son necesariamente antinaturales. En la misma forma, el hecho de que se admita la antropofagia en las costumbres de muchos pueblos, y, más aún, la consideración, basada en la física de Anaxágoras, de que en todas las cosas están contenidos elementos de todo, revelan que no le corresponde lugar privilegiado alguno a la carne humana. Con tales consideraciones, Diógenes no intentaba tanto establecer reglas de conducta, sino más bien robustecer la verdad de que el sabio se basta a sí mismo, y de que se sustrae incondicionalmente al poder del destino. Aun en el caso de que él

mismo tuviera que soportar desventuras consideradas como las más espantosas, como las infligidas a Tieste y Edipo, un razonamiento legítimo lo convencería de que ningún mal verdadero lo había alcanzado. Naturalmente, no puede dejarse de reconocer que también la mera afición a lo extravagante, y el deseo de desconcertar al burgués honorable y de impresionarlo con una audacia que ante nada retrocede, habrá desempeñado su papel en esas paradojas— tendencia de la cual apenas será necesario señalar paralelas contemporáneas.

Una impresión muy diferente nos causa lo poco que conocemos del ideal cínico político y social. Casi cada uno de estos rasgos guarda estrecha relación con fenómenos anteriores, simultáneos o ulteriores, y esta circunstancia basta ya de por sí para no permitirnos duda alguna respecto a la seriedad de aquella concepción. Hasta el mero hecho de que la "República" de Diógenes (cuya autenticidad, a menudo puesta en duda, queda garantida por el testimonio de los estoicos más antiguos) haya trazado la imagen ideal de una organización política y social, reviste una importancia considerable. 1) De él desprendemos que la vida mendiga y vagabunda del Cínico, su alejamiento de todos los asuntos públicos, sólo se adoptaba a título de medida provisoria, pero que no era considerada como una condición permanente y definitiva por los fundadores de la escuela. La supresión de todas las barreras que separan a los hombres, la eliminación de las diferencias de clase y nacionalidad, no menos que la de los privilegios de sexo, constituía la base de aquel ideal. La forma de gobierno sería un absolutismo ilustrado y tutelar. Resulta al menos difícil estimar cómo el desprecio infinito de la masa presa de la ilusión pudiera concillarse con el deseo de conceder a la misma una participación efectiva en la administración pública, mientras que, por otro lado, las bases principales de aquella organización social excluían la posibilidad de una aristocracia dominante. La idea, ya expresada en la antigüedad (por Plutarco), de que Alejandro Magno, con la fundación de un imperio universal, había realizado el ideal cínico en su aspecto político, es perfectamente justa. 2) Sumamente digno de consideración es, además, el hecho de que los escritos políticos de la época de los Ptolomeos revelen conceptos similares a los

propios de los filósofos en cuestión. También el gran erudito aejandrino Eratóstenes, discípulo del estoico Aristón, fuertemente influenciado por el cinismo, combate con máxima insistencia la clasificación, común a todos los griegos y sostenida hasta por Aristóteles, mediante la cual se divide a la humanidad en dos partes: helenos y bárbaros. Bajo este aspecto, el movimiento cínico, con su menosprecio de las antiguas Ciudades-Estados; con su inclinación a aminorar el sentimiento nacional griego, y con su tendencia hostil a toda jerarquía social, puede considerarse preludio y acompañamiento de la transformación monárquica y de la orientalización parcial del mundo helénico. 1) El sueño de cínicos y estoicos, de un solo pastor y un solo rebaño, cobró realidad durante algún tiempo, y aun después del derrumbe de dos imperios universales, sigue siendo un ideal que ha sobrevivido milenios.

Respecto al orden social anhelado por Diógenes, no poseemos más que unas pocas indicaciones referentes a la propiedad y a la procreación. Entre ellas figura la introducción de una especie de dinero de papel, llamado "dinero de fichas de hueso", destinado a sustituir el empleo de los metales preciosos como medio de intercambio, e impedir así la acumulación de la riqueza monetaria. En esto, el Cínico, a despecho de su aversión por lo histórico, tal vez haya imitado deliberadamente el sistema de la moneda de hierro de los espartanos. Ignoramos en qué forma intentaba organizar la propiedad inmobiliaria; pero no cabe duda de que también a este respecto, la propiedad privada, si no totalmente abolida, quedaba al menos restringida a límites muy estrechos. Por otra parte, no podía quedar lugar para un derecho de sucesión en un Estado en que se suprimía a la familia. Porque la "comunidad de los hijos" era ciertamente uno de los rasgos básicos del proyecto; en vista de que la referencia expresa a este respecto no queda anulada por ninguna contradicción directa o indirecta. Por otra parte, esta exigencia de Diógenes, no solamente concuerda con la de Platón, el cual, justo es decirlo, la reservaba para su clase dirigente, — sino también con la de los estoicos más antiguos. En cambio, la indicación de que él tamben proponía la comunidad de mujeres, debe entenderse de conformidad con el contexto en que aparece, y en forma análoga vuelve a apa-

recer en las manifestaciones de los fundadores de la Stoa, en el sentido de lo que hoy solemos llamar "amor libre", o para indicarlo más de acuerdo con el modo de pensar de los cínicos, un comercio carnal en el cual el amor no entraba para nada, y que al mismo tiempo quedaba sustraído al control del Estado. Aquí, el empeño por conquistar una libertad personal ilimitada, una libertad exenta del poder de la pasión, había prevalecido sobre todas las demás consideraciones. Desde luego, también esta vez la naturaleza se mostró más fuerte que la doctrina. Por lo menos, la única unión entre un hombre y una mujer pertenecientes a aquella escuela de que tengamos referencia más exactas, la unión entre Crates e Hiparquia —mujer que no desdeñó el hábito ni las costumbres de los cínicos—, parece haber sido una unión amorosa genuina y nada fugaz.

7. No es fácil descubrir el ligamento que une la moral de los cínicos con las premisas éticas de su doctrina. Si poseyéramos la "República" de Diógenes, o al menos algunos fragmentos cualesquiera de los escritos de Antístenes relacionados con esta cuestión ("De lo bello y de lo justo"; "Sobre la justicia y la valentía"; "Sobre la injusticia y la impiedad"), conoceríamos seguramente el camino por donde desde la felicidad del individuo, fundada en la capacidad de bastarse a sí mismo y de dominar sus propias pasiones, cabe llegar a la determinación de los deberes sociales. 1) Pero, en vista de que no es así, apenas sí podemos formular algunas conjeturas al respecto. Sin embargo, aun en este caso no puede desconocerse que no faltaban relaciones indirectas entre ese ideal de felicidad por un lado y la virtud social por el otro. El rígido dominio que el cínico debe ejercer sobre sus pasiones, aunque primordialmente sólo en el interés de su propia tranquilidad de ánimo, beneficia necesariamente a los que serían víctimas de los estallidos de esas pasiones. La supresión del afán de lograr posesiones y honores, aparta precisamente aquellos objetos por cuya obtención los hombres suelen combatirse (compárese el final de la parodia de Crates a que antes se aludió; un efecto análogo ofrece la condenación hecha por Platón y no menos por los estoicos, de los celos y de los afectos familiares exclusivos). Cuando, por otra parte, nadie debe poseer

más de lo indispensable para satisfacer sus necesidades más elementales, y cuando toda posesión excedente es considerada perjudicial para el mismo posesor, queda eliminado todo motivo, todo impulso de explotación, de subyugación o de opresión. Finalmente, la ausencia completa de prejuicios sociales, que prescinde de diferencias de nacimiento y posición, o5struye las fuentes más fecundas de la vanidad y la soberbia, aunque, por otra parte, la viva conciencia de la virtud propia y el orgullo del que desde lo alto de la torre de la razón contempla abajo a la multitud presa de ilusiones, crea un nuevo motivo para tales sentimientos. Sin embargo, es cierto que el cínico estaba realmente animado de impulsos altruistas en una medida mucho mayor de la que exigía su punto de vista ético. No sólo se alaba unánimemente la dulzura y mansedumbre de Diógenes;[1] no sólo se hace evidente en sus sucesores el deseo de ayudar y de mejorar, sino que los fragmentos literarios de esta escuela llegados hasta nosotros exhalan una calurosa compasión hacia los desventurados y oprimidos; una actitud satisfactoria que, lo mismo que su revés desagradable, el recelo excesivo contra las personas ricas y de elevada posición social, debe atribuirse al origen semiproletario y al género de vida enteramente proletario, de esa secta.

La religión no contribuyó en nada a enriquecer el contenido ni a reforzar los impulsos de la ética cínica. Aquí, más que en ningún otro caso, resulta necesario distinguir rigurosamente entre teología y religión. Los cínicos poseían una teología; en cambio carecían por completo de religión. La penetración y el aplomo de su inteligencia, su tendencia a las soluciones radicales en general, y finalmente, su singular y exigente ideal de la virtud, todo eso los obligaba a percibir con claridad las contradicciones y la indignidad del politeísmo corriente, impidiéndoles aferrarse a alguno de los compromisos que desde hacía tanto tiempo servían para echar un puente sobre el abismo entre la antigua y la nueva fe. En esta forma, los cínicos llegaron a convertirse en los primeros proclamadores sin reserva de la más sencilla forma de la teología: el monoteísmo, que se les recomendaba tanto por su compatibilidad con la existencia de un mundo regulado por leyes universales como por su carencia de elementos míticos, contrarios

a sus conviccions morales. Solamente el dogma establecido pretende que existen muchos dioses; pero según la Naturaleza no hay más que uno. La Divinidad no se asemeja a ningún otro ser, razón por la cual el hombre no es capaz de formarse una imagen de ella, estas dos frases que se podían leer en los escritos de Antístenes, agotan todo el contenido que nos es conocido de la teología cínica. [1])

En todo caso, la divinidad de los cínicos no era mucho más que una creación intelectualista bastante incolora, comparable a la "causa prima" de los deístas ingleses. Su "Ser Supremo" no era un padre tutelar, ni un juez que castiga, sino a lo sumo un sabio organizador del mundo, capaz de regular el todo conforme a una finalidad. Ningún indicio revela que una relación afectiva intensa uniera al cínico con su divinidad. Hasta qué punto es cierto esto lo muestra la infructuosidad de las fervorosas tentativas hechas para demostrar lo contrario. Jacobo Bernay hubiera estado encantado de poder demostrar que "la secta deística más pura" de la antigüedad, los precursores y propulsores inconscientes de la propaganda de las formas religiosas bíblicas, estaban compenetrados con el espíritu de estas últimas. Sin embargo, para evidenciar la "conciencia de la comunión del hombre con Dios" y la sensación del poder "emanante de esa conciencia" que manifiestamente animaba a los cínicos, no disponía de otra prueba que la interpretación arbitraria de una de las muchas bromas evidentes que, con o sin fundamento, se atribuyen a Diógenes. Con sus juegos dialécticos, Diógenes deseaba demostrar que el sabio no tiene por qué envidiar las riquezas de nadie, en vista de que todo le pertenece. Pues "todo es propiedad de los dioses" (nótese que aquí el cínico adopta el punto de vista de la creencia popular); los sabios son amigos de los dioses; los amigos todo lo tienen en común; en consecuencia, todo es también propiedad de los sabios". Por lo demás, tampoco nos puede extrañar que quienes consideran que la felicidad estriba en la facultad de bastarse a sí mismo, o en la sensación de la independencia propia, al no tener la sensación de dependencia carezcan también de la base de todo sentimiento verdaderamente religioso.

Por otra parte hay que distinguir dos fases respecto a la

actitud de los cínicos frente a la religión popular. Ya los fundadores de la secta no dejaron de lanzar su duro sarcasmo contra aquélla, contra sus prácticas y sus ministros.[1] Dicen, por ejemplo, que habiéndose pedido a Antístenes que contribuyera con una ofrenda para la Madre de los Dioses (Cibeles), rehusó hacerlo observando que no dudaba de que los dioses cumplirían con su deber filial preocupándose por el mantenimiento de su madre. Al sacerdote órfico que exaltaba la dicha ultraterrena de los iniciados, se dice que le preguntó: "¿Por qué no te mueres tú, entonces?" Y parece que Diógenes se burlaba de los misterios eleusínicos exclamando: "El ladrón Pateción (una especie de Cartouche griego) está más seguro de la beatitud celestial que Agesilao y Epaminondas, por haberse hecho iniciar en Eleusis". Sin embargo, tanto Antístenes como Diógenes se complacían abismándose en los mitos para extraer de ellos, mediante interpretaciones ingeniosas, un sentido profundo. Ese procedimiento no fué seguido por sus sucesores, que se contentaron con lanzar los proyectiles de su polémica contra los productos de la creencia popular. Entre los ataques más moderados de esta índole figuraba la parodia tal como Crates y Bión la aplicaron, con innegable agudeza, a los poemas homéricos. En manos del sirio Menipo y de su compatriota Meleagro, la parodia se transformó en sátira, cuya finalidad era la de pasar por la criba tanto las concepciones corrientes de la vida como las interpretaciones de las cosas divinas; de ella encontramos un reflejo en los escritos de Luciano quien, aun siendo hostil a los cínicos, no por ello deja de seguir sus huellas en muchos aspectos. Esta ofensiva alcanzó su apogeo en la invectiva furiosa, rebosante de "amargura cínica", de Enomao[2] de Gadara. (Siglo II a. de J. C.). En los "Impostores sorprendidos" flagelaba los oráculos como un engendro de la mentira y de la intención embaucadora; refiriéndose a las respuestas (examinadas en gran cantidad) del dios deifico, les reprocha no solamente la ambigüedad, a propósito para disimular su ignorancia y su incompatibilidad con la libre determinación del individuo, sino asimismo su servilismo para con los tiranos, su barbarie exaltada hasta la exigencia de sacrificios humanos, y su glorificación de poetas inmorales y de atletas inútiles.

La incredulidad cínica alcanza sus acentos más acerbos en las poesías de Cercidas de Megalópolis (segunda mitad del siglo III a. de J. C.). En ellas, el objeto del ataque ya no son los dioses populares, su culto y sus ministros: es la lucha contra la fe misma en la Providencia. Censuran la injusticia en la distribución de los bienes terrenales. Al "ojo de Dice" —la Diosa del Derecho— lo calificaban de "parecido al del topo"; la "resplandeciente Temis" parece "oculta por la niebla". Como el Prometeo de Goethe, el poeta cínico duda de que exista "un oído que escucha sus lamentos". "Y —dice el texto de dos de sus versos— ¿podrían ser dioses quienes no poseen ojos ni oídos?" Ni siquiera se salva el más elevado de los dioses. "El Cronida, que a todos nos ha engendrado y formado, se muestra padre con uno y padrastro con el otro". No esperéis ninguna ayuda desde arriba, es el grito de estos versos; obtenedla por vuestro propio esfuerzo, pues también la "Némesis terrenal" es "una divinidad". Esto recuerda el radicalismo social que en aquel entonces había penetrado hasta el círculo de la Corte espartana. Tampoco aquí es un predicador cínico ambulante el que nos dirige la palabra, sino un alto magistrado y hombre de Estado de su ciudad natal en Arcadia. 1)

8. Considerando el cinismo en su conjunto, nuestras impresiones resultan muy diferentes según nos fijemos en los principios doctrínales de la secta o en las actividades de sus miembros y otros puntos de vista similares, o según examinemos las consecuencias inmediatas, remotas y remotísimas del movimiento. La ética de la escuela era enteramente individualista. Su finalidad era la dicha del que obra, basada en su independencia del mundo exterior, y ésta, a su vez, en el perfeccionamiento de su juicio y la fuerza de su voluntad, templada en el ejercicio constante y en el continuo renunciamiento al deseo. Ninguno de los preceptos que se han conservado, se refiere al fomento del bienestar general, a no ser la circunstancia de haber elegido a Heracles como patrono, aunque los incesantes esfuerzos del mismo significaban para ellos más bien la exterminación y represión de las pasiones enemigas de la felicidad. En realidad, empero, es la benevolencia para con los hombres la actitud típica del cínico. Más de una vez vuelve a presentarse la imagen del hombre que se mezcla

con el gentío, tratando con preferencia a los degradados y difamados; quien se afana solícitamente por la salvación de sus almas (en el sentido más estricto de la palabra), y quien, viéndolos admirados ante su actitud, les contesta, en notable concordancia con un célebre pasaje del Evangelio (San Mateo, IX, 11 s.) : "También los médicos se hallan junto a los enfermos, y no obstante, no tienen fiebre". 1) No estamos en condiciones de estimar el alcance de la influencia ejercida por las prédicas de los cínicos. Como quiera que sea, contribuyeron a allanar el terreno para lo que puede llamarse la forma nueva, atenuada y menos exclusiva de esta escuela, preparando así el dominio de la Stoa. En esta forma, el cinismo contribuyó —al menos indirectamente— a provocar vastas y profundas transformaciones en la vida pública y cultural, entre ellas, ante todo, la sustitución de la multiplicidad republicana de los Estados por la monarquía unitaria y (casi podría decirse, a modo de paralelo en los asuntos celestes) la de la pluralidad de dioses por el monoteísmo. El cinismo se conquistó un derecho indiscutible al reconocimiento de la humanidad occidental por haber introducido nuevas medidas de valor en la vida; los ideales de una existencia libre de necesidades, de la simplicidad y de la naturalidad; ideales que pronto lograron despojarse de la escoria que en un principio los afeara, convirtiéndose en posesión duradera del mundo civilizado. No por ello se extinguió en la humanidad la sed de placeres, de riquezas y poderes. Pero la existencia de un principio opuesto al cual se volvió a menudo y con tanto más ardor cuanto mayor era la necesidad de hacerlo, logró impedir que aquellos impulsos potentes llegaran a ser omnipotentes y ejercieran un poder exclusivo y general.

En esta forma, el cinismo reveló su utilidad como fermento del progreso sano, mientras que la plena realización de sus ideales hubiera constituido el peor mal que hubiese podido azotar a la humanidad. "Porque el bien y el mal no pueden nacer separados; no, forman una mezcla". Esta frase de Eurípides puede aplicarse también al socratismo, en el cual encontramos muy cerca uno del otro los mayores méritos y las más perjudiciales quimeras. Nada fué más saludable que el convocar, ante el tribunal de la razón, a las instituciones y los

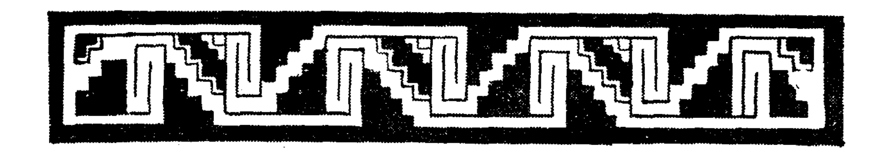
preceptos humanos, *y* examinarlos por su eficacia, utilidad y provecho. Pero una cosa es el establecimiento de un canon supremo del juicio y la proclamación del derecho a la crítica, y otra la tentativa de convertir la crítica en fundamento de todas las configuraciones transformándolas así de juez en actividad creadora. En cualquier época, una tentativa de esta índole estaría seguramente condenada al fracaso. Tanto más irrealizable resultaba en una época que carecía de comprensión histórica, y que carecía por completo de todo conocimiento serio de la psicología. No solamente estaba próximo, sino inevitable, el peligro de que las ventajas más evidentes y notorias, pero en conjunto menos importantes, relegaran a segundo plano a las más escondidas, pero superiores en realidad. Al tomar como modelo el mundo animal y el de la humanidad primitiva, con el fin de podar las excreciencias de la cultura, se lastimó mucho de lo que había sido fruto de una evolución que comprendía miríadas de años y que, considerada en conjunto, significaba un desarrollo progresivo.

Uno de los casos extremos, que salta a la vista por *su* crudeza, puede ayudarnos a ilustrar lo que acabamos de exponer. El "Banquete de Tieste" —opina Diógenes— no da motivos a que tengamos que estremecernos de horror. Pero veamos de qué se trata. ¿Qué es lo que —haciendo abstracción de la fuerza de la costumbre— retiene al hombre civilizado de comerse las extremidades de su difunto hijo, amigo u otro ser humano cualquiera? No la voz de la conciencia, puesto que el acto reprochable no perjudica ni directa ni indirectamente a ningún ser sensible. Trátase, en cambio, de un sentimiento de temor profundamente arraigado, y que, sometido al análisis, resulta basado en una asociación de ideas mediante las cuales entre un ser venerado, amado o simplemente respetado por su condición humana, y sus despojos ahora inanimados, se han tejido hilos de una resistencia poco menos que irrompible. Y no solamente un cuerpo inanimado, sino hasta las cosas inanimadas de por sí pueden conquistarse en esta forma un derecho a nuestro respeto, a nuestra consideración y hasta a nuestra dedicación exaltada hasta el sacrificio; basta pensar en una imagen, una tumba, y la bandera del soldado. Ahora bien: si, haciendo violencia a mi propio ser, me arriesgo a

desgarrar ese tejido, caeré en la barbarie más primitiva; habré suprimido, con grave perjuicio para mí mismo, todos aquellos sentimientos que, cual exuberante tapiz de flores vivas, cubren el duro granito de la realidad desnuda. La conservación de esta exuberancia, la estimación de todo aquello que podríamos denominar valores adquiridos, es la condición esencial de todo refinamiento, de toda gracia y dulzura en la vida, de toda liberación de los instintos animales, lo mismo que de casi toda actividad y deleite artístico: en una palabra, de todo aquello que los cínicos procuraron extirpar sin escrúpulos ni piedad. Una cosa debe concederse a los discípulos de Diógenes y a sus no pocos partidarios modernos: hay un límite que no podemos permitir sea traspasado por el poder de las asociaciones de ideas sin que se nos acuse de locura o de una superstición enteramente nacida del desenfrenado dominio de aquel principio. Tachamos de insensible a quien abandona con el corazón ligero la casa que habitaron sus antepasados, y donde él y los suyos han vivido las alternativas del destino. Pero cuando alguien se resiste a separarse de los viejos muros a pesar de que, ya corroídos, amenazan ruina, lo consideramos supersticioso o hipersensible hasta la morbosidad.

En la apreciación de estos valores adquiridos u originales, a menudo el razonamiento a priori no logra trazar la línea precisa de separación. En éste como en todos los grandes problemas de la vida humana, la limitación idónea es casi siempre fruto de una transacción que sólo la experiencia específica puede hacer entre dos exigencias contrarias. Solamente la experiencia específica, decimos, y lo sostenemos por una razón evidente. En todas las cosas humanas reinan grandes complicaciones, de las que resulta, no como excepción, sino casi como regla, el contraste entre las consecuencias inmediatas y las venideras de una institución o de una manera de proceder. Esta circunstancia hace parecer quimérica la empresa de resolver problemas morales y sociales tratándolos a manera de simples problemas mecánicos, vale decir, partiendo del conocimiento de las causas y calculando el resultado por medio de su acción combinada. Siempre y en todas partes, tamaño radicalismo se ha mostrado totalmente infecundo. Una nación noble rompe con su pasado proponiéndose conquistar el tesoro de la li-

bertad. En su lugar encuentra la igualdad que destruye los órganos estructurales de la sociedad, incapacitándola para la acción cooperativa y la resistencia, razón por la cual se convierte de inmediato en presa de un déspota, pasando a continuación, al menos por espacio de un siglo, de un experimento político a otro sin alcanzar la tranquilidad. De esta experiencia histórica universal no queda excluido el cinismo, en la medida en que se propusiera realizar inmediatamente un nuevo ideal moral y social. En cambio, considerado como uno de tantos factores, contribuyó a enriquecer el movimiento histórico universal, actuando a manera de contrapeso de las fuerzas de la inercia de la costumbre y la estrechez mental.



CAPÍTULO VIII

LOS MEGÁRICOS Y TENDENCIAS AFINES

L sur de Atenas, no lejos de la Puerta de Diomedes y de la ruta que conduce al Falero, hallábanse, al otro lado del Iliso, un santuario consagrado a Heracles y un gimnasio reservado a los ejercicios de los hijos ilegítimos de los atenienses. En ese edificio, el Cinosarges, y como si dijéramos bajo la protección del patrono cínico, impartió sus enseñanzas el bastardo Antístenes. Seguramente no sería sólo la ética objeto de su enseñanza. Es lícito suponer que también los estudios homéricos que ocupaban tan amplio lugar en sus escritos, y que también en el futuro fueron cultivados con ardor en el círculo de los cínicos, hayan formado parte de sus actividades docentes. Además se habrá ocupado de la teoría del conocimiento (en el sentido más amplio de la expresión). Esta constituye el vínculo que une sus enseñanzas con las de otras escuelas socráticas, en particular con la de los llamados megáricos. Y en vista de que, a este respecto, sus doctrinas se iluminan mutuamente, mientras que los sucesores de Antístenes concentran más y más su interés en la ética, nos parece útil separar de nuestra exposición del cinismo esta parte de la actividad del fundador de la escuela, para acercarla, en cambio, estrechamente a las doctrinas megáricas y socráticas de tendencias afines.

Resulta difícil ocuparse de esta materia sin lamentar profundamente la pobreza de nuestras fuentes. Y no es tan sólo la escasez de noticias lo que tenemos razón de lamentar. Fué

el genio poderoso de Platón, y su maravilloso arte de escritor, lo que dejó en la penumbra las obras y doctrinas de sus compañeros y rivales socráticos. Podría decirse que éstos fueron arrojados fuera de la gran ruta de la filosofía; no sólo quedaron allí, abandonados, sino que fueron blanco de desprecios y burlas, tanto por parte de Platón como de Aristóteles. Las menciones, casi siempre ocasionales, de que las dos grandes cabezas de la escuela se dignaron hacerles objeto, son casi siempre de índole polémica; y se trata de una polémica que poco sabe de justicia histórica, antes bien su intención primordial es la brusca refutación de opiniones contrarias, en lugar de hacer conocer al lector el estado de ánimo del que nacieran, o de ilustrar los problemas que intentaban resolver. "Ancianos que aprendieron tarde"; "pobres de espíritu"; "Antístenes y otra gente de idéntica ignorancia"; "simpleza" o "insipidez" 1) éstas y otras similares son las expresiones despectivas que acompañan la presentación de las doctrinas de las cuales debemos ocuparnos ahora. Pero, para comprenderlas verdaderamente y poderlas juzgar con justicia, debemos despojarlas primero del barniz con que las cubriera el espíritu de parcialidad, y después tratar de descubrir su origen y de deslindar el campo dentro del cual puede encontrarse su aplicación.

La presión ejercida por esas autoridades fué sumamente perjudicial. A pesar de que seguramente no ahogara el deseo de juzgar con justicia, eliminó, no obstante, la posibilidad de hacerlo. Al disponernos a reparar, por nuestra parte, la injusticia secular, celebremos el hecho de contar con aliados que nos ofrecen su valiosa compañía. Herbart y sus discípulos se han encontrado en nuestra época frente a dificultades de pensamiento idénticas a las de Antístenes y los megáricos. Nada, pues, más natural que el hecho de que de este sector saliera precisamente el primer impulso para una apreciación imparcial y desapasionada de las soluciones propuestas por aquellos pensadores antiguos. 2)

En primer lugar resulta necesario que el lector se familiarice con Megara y con los pensadores nativos de esa ciudad. El hecho de que se les designara con el nombre de su ciudad, no deja de tener su importancia, pues, hasta cierto punto, su

orientación estaba predeterminada por su patria y origen. Las relaciones entre Megara y Atenas se distinguían, desde tiempos remotísimos, por una decidida enemistad de vecinos. En la lucha por el poder e influencia, Atenas aventajó grandemente a su rival. Después de comienzos prometedores que habían llevado a los colonizadores hasta el Bosforo, donde fundaron Bizancio, y hasta a Sicilia, donde gracias a Cieos nació la segunda Megara (Megara Iblea), se produjo una temprana detención, seguida por un brusco descenso. La lucha de clases, de la que encontramos resonancias en los vehementes versos de Teognis, se desencadenó en esa ciudad con inaudito furor y persistencia, derrumbando el edificio del Estado. Con grave perjuicio para sí misma, Megara careció de lo que en otras partes reveló ser el único medio eficaz para salvar a la comunidad de la lucha de clases y restaurar su poder político: una tiranía de duración no demasiado limitada. 1) No es de extrañar, pues, que las relaciones entre las dos ciudades vecinas no fueran las más cordiales. Para el ciudadano de la gran Atenas, el campesino megarense y el habitante de la pequeña ciudad resultaban siempre provincianos y dotados de cierta astucia; los autores de comedias ateniense calificaban de "megáricas" las bromas burdas y groseras. No es difícil imaginarse que tamaños insultos eran retribuidos con creces, alimentándose la venganza en la amargura de una rivalidad sin esperanzas. Por todo lo dicho, Megara, tan pronto como la especulación filosófica echara raíces también en su suelo, estaba en cierto modo predestinada a convertirse en foco de oposición contra la labor de Atenas en este terreno. Si es lícito comparar las grandes escuelas filosóficas de Atenas con las columnas de un ejército que avanza victorioso, los megáricos representan el papel de francotiradores que constantemente lo acechan, hostilizan a su retaguardia y entorpecen su avance. Buscar los puntos débiles de las construcciones atenienses, seguir paso a paso con su crítica insistente el camino de las escuelas dogmáticas, desde la aristotélica a la estoica y a la epicúrea, es lo que los pensadores de Megara estuvieron siempre dispuestos a hacer. Acaso quepa buscar también en su temperamento dórico, con su preferencia por los juicios precisos y contundentes, un principio antitético frente a la riqueza del espíritu jónico, una raíz

de su rigidez de conceptos y de su contraste con la ductilidad. ¿O es tal vez la afición a efectos grotescos lo que al propio tiempo convirtió a los autores de las bufonadas rústicas en inventores de sorprendentes deducciones insidiosas? Solamente con una de las escuelas oriundas de Atenas, la cínica, mantuvieron los megáricos relaciones que en conjunto fueron más amistosas que hostiles, aunque tampoco dejaron de producirse escaramuzas con los adeptos de esta secta. Y se explica, pues los cínicos no eran sino semigriegos, proletarios y cosmopolitas, y no estaban íntimamente compenetrados con la mentalidad ateniense. El espíritu de crítica que había nacido y prosperado en el pequeño territorio montañoso de la Megara dórica, llegó a surtir efectos mucho más allá de su lugar de origen; así se convirtió en punto de partida del movimiento escéptico, el cual, siempre obstinadamente fiel a sí mismo, en medio del cambio constante de formas adoptadas en el curso de los siglos, sirvió de contrapeso a cualquier paralización dogmática; demolió una parte de los sistemas positivos y transformó profundamente la otra; por lo tanto, gracias a su cualidad de fermento y correctivo, constituyó un factor de desarrollo espiritual que nunca podrá ser bastante ponderado.

2. Fundador de la escuela megárica fué Euclides. Parece que perteneció a la primera generación de los discípulos 3e Sócrates. 1) Sin embargo, no parece que fuera influenciado solamente por Sócrates. Entre las escasas noticias que poseemos acerca de sus doctrinas, ninguna más significativa que aquella que le atribuye la fusión de las teorías socráticas con las eleáticas. Sócrates proclamaba la unidad de la virtud y consideraba que su contenido era excusivamente lo bueno. Los eleáticos habían declarado la unidad del ser. En el espíritu de Euclides, ambas doctrinas se combinaron. La unidad del ser debe ser idéntica con lo bueno. Según un testimonio digno de fe, designó con muchos nombres, lo Único Bueno llamándolo . ora inteligencia, ora divinidad. Y para él fué también el Ser Único, mientras que negaba la existencia de su contrario, lo No Bueno. Estas informaciones exigen ser dilucidadas y sugieren más de una reflexión. Ante todo, observamos aquí, por primera vez, lo que había de imprimir su característica especulativa a las épocas sucesivas: la tendencia a mantener la

doctrina socrática, pero de no contentarse con ella sola. F3 socratismo, si vale expresarse así, siente necesidad de ser completado. De este modo, los discípulos de Sócrates y los discípulos de sus discípulos vuelven a ocuparse de las especulaciones físicas y metafísicas, abandonadas por el maestro, esforzándose en lo posible por combinarlas con su doctrina ética. Es de esta necesidad de fusión de donde vemos derivarse no sólo el estoicismo y el epicurismo, sino que también Platón, en el curso de toda su actividad filosófica, se muestra dominado por el anhelo de completar el socratismo con ayuda de las antiguas formas especulativas: el heraclitismo, el eleatismo, el pitagorismo. La tentativa de Euclides queda frente a las especulaciones platónicas como un ser viviente de estructura sumamente simple frente a un organismo muy complejo que en sus diversas fases produce las formas más variadas. Euclides se contenta —si es lícita esta expresión— con "eticizar" la metafísica eleática y con "objetizar" u objetivar la ética socrática. No fué ella, sin embargo, sino la doctrina del Todo Uno la que resultó enriquecida; un enriquecimiento que no aumentó su fecundidad, pero que en cierto sentido constituía su conclusión natural. Para Parménides, el Ser Único era, en primer lugar, aquello que llenaba el espacio, y, en segundo lugar, también una esencia primordial dotada de la facultad de pensar; Meliso lo elevó al rango de un ser capaz de sentir y, sobre todo, capaz de sentir su propia beatitud. Cuando el socrático Euclides lo identifica con lo bueno y al mismo tiempo lo denomina divinidad, ¿acaso no se justifica la formación de que, no obstante la ambigüedad propia de la palabra "bueno", al pensamiento y al sentimiento se le agrega ahora un elemento de voluntad? Con un asombro que no carece de su aspecto divertido, volvemos a encontrar reunidos, aunque de ningún modo en la estrecha fusión propia de una personalidad vigorosa, aquellos elementos de la personalidad humana que habían quedado desterrados de las reprentaciones eleáticas de la realidad universal; no podemos menos de reconocer, estupefactos, la invencibilidad del impulso de la personificación. Pero el rasgo que más nos extraña en la doctrina, la negación de la realidad del mal, la identificación de lo No Bueno con el No Ser, no deja de tener analogías en todas las épocas, desde la anti-

güedad hasta nuestros días. En efecto, se elogia al gran Abelardo por haber sido el primero que en la Edad Media quiso "separar el concepto moral del bien" del concepto metafísico del bien, identificado con la realidad mediante el concepto intermediario de la perfección. 1) Recordemos también la tentativa genial de San Agustín de considerar el mal simplemente como una privación. De la misma manera, para numerosos optimistas modernos, el mal no es más que "apariencia". Y aun pensadores de tiempos más recientes no siempre han resistido la tentación de confundir las dos esferas fundamentalmente diferentes de lo moralmente bueno y lo que es simplemente duradero, o sea, apto para hacer perdurar la existencia. En confusiones similares incurren los investigadores que se proponen fundar la ética en la zoología, sin vacilar en identificar, a tal fin, los bienes morales con las cualidades que triunfan en la lucha por la existencia.

Neo-eleáticos: así podríamos llamar a los megáricos. Y la novedad consiste en que los antiguos motivos especulativos son aplicados a una materia nueva, la filosofía socrática del concepto. Así salta a la vista en cuanto consideramos los dos problemas principales de los cuales se ocupaban. En el lenguaje docto se denominan "problema de la inherencia" y el de la "predicación". Trátase de la doble pregunta: "¿Cómo puede un sujeto tener muchos predicados? y "Cómo puede un predicado pertenecer a muchos sujetos?" Por ejemplo: "¿Cómo puede un árbol ser al mismo tiempo verde, frondoso, fructífero, etc? y "¿Cómo puede un solo verde, o sea, la cualidad del verde, pertenecer al mismo tiempo a tantos árboles, tantas yerbas, tantos ríos, etc?" En otras palabras: "¿Cómo puede concillarse la unidad de una cosa con la pluralidad de las cualidades que le son inherentes, y cómo puede concillarse la unidad de una cualidad con la pluralidad de las cosas que la contienen?" Como se ve, la doble cuestión se reduce, en el fondo, a una sola, que se refiere a la relación de la unidad con la pluralidad. Los eleáticos habían negado toda posibilidad de semejante relación. Exactamente lo mismo hicieron sus sucesores, los megáricos, sólo que la mente de los eleáticos estaba dirigida de preferencia a la consideración de la pluralidad en la sucesión, el problema de la mutación; y por lo tanto, estaba

dominada por los dos postulados de la materia que poco a poco habían resultado de las investigaciones de los fisiólogos.

Antes de continuar, una palabra de explicación y, casi podríamos decir, de apaciguamiento. Pues más de un lector, frunciendo las cejas en señal de disgusto, no disimulará su impresión de que tales cuestiones, no sólo son harto estériles y sutiles, sino también caprichosas y como traídas por los pelos, y que, al exponerlas, los leguleyos de Megara sólo pensaban en conquistar fáciles triunfos. Esta impresión, empero, resulta fundamentalmente errónea. Trátase precisamente de cuestiones que también fuera de la escuela megárica, y de otra que a este respecto guarda afinidad con ella, o sea, la antigua escuela cínica, preocuparon seriamente la mente de los antiguos. En especial es el problema de la predicación el que conoceremos como motivo básico de la doctrina más noble del más elevado de los pensadores griegos, como una de las raíces de la doctrina de las ideas de Platón. Y también después de haber dado forma a esta luminosa creación, Platón no se sintió plenamente satisfecho. ¿Cómo pueden tantas cosas bellas participar de la única belleza sin que ésta quede dividida y hasta segregada en muchos fragmentos? Esta es la cuestión que nunca dejó de perturbar el ánimo del gran hombre. Del problema de la predicación surgió una controversia acerca de la verdadera naturaleza de los conceptos universales y su relación con las cosas individuales; en ella intervinieron las mentes más agudas y profundas de la Edad Media; fué debatido en los círculos más vastos y con el ardor y la vivacidad con que se consideran las cuestiones de inmediato interés; su eco resuena en el siglo XII, y luego en el XIX, en las aulas de la Sorbona y en los lugares de reunión de los concilios eclesiásticos; finalmente, llegó a dividir al mundo de los doctos en dos campos enemigos que se combatían sin tregua con los respectivos gritos de guerra: "¡Viva el realismo!" "¡Viva el nominalismo!" Mas tampoco valdría recurrir a la explicación de que tanto la antigüedad como la Edad Media habían sido a este respecto víctimas de una ilusión común, a la que ya no queda expuesta la época moderna. Pues no hace sino bien pocos años que un eminente historiador de la filosofía sostuvo, con la máxima energía, que aquella gran con-

troversia de la Edad Media no puede ser considerada como viejos trastos que se tiran al arroyo, ni mucho menos como una enfermedad infantil, tiempo ha vencida. [1] No solamente esta cuestión fundamental es considerada por muchos metafísicos como no resuelta hasta el momento. Hasta la solución, netamente negativa, que le dieron los megáricos fué sostenida aún en el siglo XIX por una escuela filosófica que ejerció su influencia y que ni siquiera hoy deja de tenerla hasta cierto punto. Según Juan Federico Herbart (1776 - 1841) y sus discípulos, "una unidad real" puede, como tal, no sólo no tener varios atributos, sino ni siquiera un atributo distinto de sí misma." Y también la estrecha afinidad de la doctrina megárica con la eleática queda profusamente iluminada cuando nos enteramos de las dos contradicciones fundamentales que, según Herbart, se extienden "a todos los fenómenos y a todos nuestros conceptos fundamentales...: la contradicción de la cosa dotada de múltiples atributos, y la contradicción de la mutación."

3. A pesar de que hemos visto que no existe razón alguna para dudar de la seriedad de los herbartianos antiguos, no nos parece superfluo exponer con detención el origen de estas dificultades, con tanto mayor razón cuanto que han llegado a ser extrañas para muchos de nosotros. No nos equivocamos si vemos su fuente principal en aquellos juicios que recientemente fueron denominados "contaminantes" o "amalgamantes".[2] Son los juicios del tipo siguiente: "El edificio que tengo delante mío, es la casa de mi amigo"; "El hombre en que soñé anoche, es mi padre." "El intermediario principal entre la filosofía antigua y la cultura moderna es el romano Cicerón." En todos los casos de este género, el predicado y el sujeto son completamente equivalentes, y uno puede ser identificado con el otro; la palabra "es" desempeña aquí la misma función que el signo de igualdad (=) en los cálculos. Una vez que el espíritu se hubo familiarizado con este empleo de la cópula, otra clase de juicios no podía dejar de despertar sú asombro. Nos referimos a aquellos en que el predicado indica una propiedad atribuida al sujeto, como por ejemplo estas expresiones: "Esta hoja es verde", o "Sócrates es conocedor de la música". Era muy natural que al medio lingüístico que se empleaba en forma absolutamente idéntica en ambas clases

de juicios, se le quisiera atribuir también una función exactamente igual. No obstante, tan pronto intentaba hacerlo, surgían las más serias dificultades. Cuando entre "esta hoja" y "verde" se intercalaba el signo de igualdad, surgía una doble objeción, puesto que ni esta hoja es solamente verde, ni el verde es de esta hoja solamente. Mientras todavía no se hubo llegado a distinguir claramente esta forma de juicio del juicio contaminante, se produjo la falsa apariencia de que en la hoja no quedaba lugar para ninguna otra cualidad (como por ejemplo, la extensión, la forma etc.) y de que, por el otro lado, la propiedad de ser verde, o sea el verde (la cual, en realidad, corresponde igualmente a muchas otras cosas) perteneciera exclusivamente a esta hoja. El uso del medio lingüístico empleado para la identificación en casos que se resisten a ella, originó la doble cuestión arriba indicada. ¿Cómo es posible atribuir muchos predicados a un solo sujeto? ¿Cómo es posible atribuirle muchos sujetos a un solo predicado?

Esta dificultad no fué la primera ocasionada por el uso de la palabra "ser", que indica, ante todo, la existencia, expresando así casi siempre también la duración y permanencia, en oposición al cambio, a cualquier clase de variaciones. Por eso, tan pronto como la atención se concentró en la continua mutación que muestran, al menos en la superficie, las cosas que conciernen a los sentidos, pero sin haber llegado aún, mediante una teoría más profunda de la materia, a darse cuenta de la existencia de un fondo permanente de las mismas, la deducción natural fué negar su existencia en el sentido estricto de la palabra. Nuestros lectores conocen esta fase del pensamiento por habernos referido a ella al hablar de la escuela eleática; si ahora volvemos a ella, es para evidenciar la íntima relación existente entre el problema más antiguo de la mutación y el nuevo problema doble. Y también otro problema que es vastago lateral del de la mutación, merece cuando menos una mención fugaz. Hasta fuera de los círculos eleáticos se llegó a comprender pronto que no estaba exento de dificultad el procedimiento de atribuir existencia a las propiedades mutables de las cosas perceptibles. El doble uso de la palabra "es" como cópula y como afirmación de la existencia permanente, hizo pronto aparecer como ilegítimo un juicio como

"Esta hoja es verde", porque, al expresarse así, parecía quedar excluida la posibilidad de que la hoja en cuestión se tornara más adelante amarilla o roja. De ahí resultó que algunos (como Licofronte, cf. I, 543) abolieran del todo la palabra "es" en la expresión de los juicios, mientras que otros, con el objeto de eludir ésta y otras dificultades análogas de la predicación, adoptaron giros del tipo de nuestra expresión "El árbol verdece".

En lo que se refiere a aquel doble problema principal, tal vez hubiera podido ser eliminado muy pronto el obstáculo lingüístico mediante la reflexión de que la cópula debe cumplir con muchas funciones fundamentales diferentes. Lo que dió tan persistente vitalidad a la "aporía" fué la circunstancia de que las dificultades del lenguaje estaban secundadas por otras graves dificultades objetivas. No bastaba reconocer que los juicios de propiedad o modificantes no implican una fusión o identificación; queda por saber qué es entonces lo que implican. Si el reconocimiento negativo era indispensable, más indispensable aún resultaba hallar su integración positiva: la respuesta a la pregunta de en qué consiste en realidad el valor de aquellos juicios, y con qué derecho son formulados. ¿Cuál es. —había toda razón en preguntar— el vínculo que une y mantiene unidas tantas cualidades, predicados o atributos en un solo sujeto al que se refieren? ¿Y en qué consiste la unidad de un predicado que se confiere a numerosos sujetos, diferentísimos entre sí en todo lo demás? Las doctrinas fenomenalísticas con las cuales tropezaremos varias veces en nuestra exposición, nos obligarán a extendernos sobre la primera de estas cuestiones. La segunda rama, mucho más desarrollada, la constituye el problema de la predicación en su sentido más estricto. No podemos prescindir de delinear ya ahora, al menos a grandes rasgos, las fases principales de su desarrollo.

4. De nuevo, una dificultad del lenguaje se entrelaza con una objetiva. La primera ya es conocida de nuestros lectores; tuvimos que citarla ya repetidas veces (I, 232 y 485). El hecho de que las abstracciones se indiquen mediante la misma clase de palabra con la que se nombran los objetos de la percepción sensible, vale decir, mediante los substantivos, implica que anteriormente *a* determinarse este uso, los primeros fueron asi-

milados a los segundos en la mente de los creadores del lenguaje, mientras que, por otra parte, el uso mismo contribuyó a su vez. a favorecer y a perpetuar asimilaciones de esta índole. Se suele hablar del blanco y del negro, del calor y del frío, como si se tratara de cosas, y en consecuencia se observa una creciente dificultad para no considerarlos como tales. A esto se agrega —para atenernos solamente a los puntos principales— que las ideas expresadas de elevado valor, y más aún, las que revisten una dignidad suprema, no pueden ser indicadas o al menos no tenemos costumbre de indicarlas de otro modo: no sólo se habla únicamente, cuando las cosas son blancas o negras, de la blancura y de la negrura, sino también de bondad y justicia cuando son buenas y justas, de manera que bien pronto nos vemos ante la alternativa de considerar como irreales todas las representaciones de esta clase, o de ver en ellas realidades o esencias que son —aproximadamente— similares a las cosas. Supongamos ahora —y con esto llegamos al centro del problema— que a la mente de un pensador que medita acerca de este enigma, se le imponga la pregunta de cómo esas muchas y distintas cosas que además carecen de una permanencia duradera, y ya por esta razón no son tenidas muy en cuenta, siendo consideradas como privadas de verdadera existencia, puedan poseer cualidades generales que les conceden su armonía y proporción, y, sobre todo, su belleza: así queda preparado el terreno en que podrá brotar aquella visión que se desplegaba ante los ojos espirituales de Platón. El cielo de las ideas o de los conceptos generales considerados como existentes de por sí, comienza a tenderse por encima del mundo de las meras apariencias sensibles. Un espíritu poco inclinado a la consideración de los objetos individuales, pero que en cambio se encuentra a su gusto en medio de generalidades (metafísicas, éticas y matemáticas), estará dispuesto a considerar aquella visión como lo verdaderamente existente, la única realidad. Mas no todo está resuelto con ello. Ahora es necesario aclarar la relación de esas elevadas realidades con las inferiores cosas singulares. ¿Son aquéllos los modelos espléndidos, éstas las copias opacas *de* aquéllo, o debe hablarse de que las ideas estén como contenidas en las cosas como si

formaran parte *de* ellas? Esta y otras cuestiones similares dan lugar a discusiones interminables.

Pero un día, en medio de los calurosos debates se hacen oír las notas estridentes de la contradicción y se escuchan dudas acerca de la realidad de las formas vislumbradas en una contemplación entusiasta. El despreciado objeto singular, relegado al reino de las sombras, pretende reivindicar su plena realidad, exige que se lo tenga en más que aquellas esencias incorpóreas que nadie vió ni se tiene argumento convincente para comprobar su existencia. Se produce una reacción que saca no poco de su fuerza de la justa sospecha de que en este caso intervienen ilusiones de índole parecida *a* las que suele producir el lenguaje. "¡No de cosas, sino de meros nombres estáis tratando!" se le reprocha al arquitecto que elevó el empinado edificio de aquella teoría resplandeciente. Conocemos caballos y hombres; conocemos cosas dulces; conocemos copas y mesas: en cambio nos son completamente desconocidos la caballidad, la humanidad, la dulcedad, la copacidad y la mesidad — así gritaron Antístenes y su simpatizante el historiador Teopompo, nada amigo de Platón. 1) "Nominalismo" se llama esta reacción contra el "realismo"; este modo de pensar tuvo su primera manifestación en el siglo IV, aunque no dejaba de tener antecedentes históricos: hemos tenido oportunidad de ocuparnos de ellos a propósito de una memorable expresión del llamado sofista Antifonte (I, 485). El sencillo y sólido sentido común, el espíritu de reacción contra toda clase de fantasmagorías, y tal vez también la fuerza del sentimiento individual que considera a la personalidad singular, y por lo tanto a lo singular en general, como expresión de la plena realidad, habrán contribuido a producir esta oposición. Era, además, conforme al carácter de los cínicos, que se empeñaran en una solución radical en lugar de buscar un punto de contacto conciliador entre los dos puntos de vista opuestos —basta con pensar en su moral y en su doctrina política y teológica—, pues siempre se mostraron hostiles a transacciones. Hasta qué punto había contribuido a aumentar esta oposición la animosidad personal de Antístenes contra Platón, animosidad que se desahogó en un planfleto violento, titulado "Satón", donde no se respeta siquiera el nombre del gran adversario, es cosa

que no podemos decir, ni tampoco cuál de los dos fué en esta lucha el agresor y cuál el agredido. En cambio nos es dado señalar otra circunstancia más que determinó el nominalismo de Antístenes. Éste se hallaba bajo la influencia de los eleáticos por mediación de su primer maestro Gorgias, discípulo de Zenón, o tal vez también por otro conducto. Según una de las alusiones menos equívocas de Platón, [1] él aceptaba el postulado fundamental de la escuela concerniente a la incompatibilidad de la unidad con la multiplicidad. Precisamente porque aceptaba el fundamental postulado metódico de los eleáticos, no pudiendo, en cambio, admitir su doctrina fundamental de la irrealidad de las cosas singulares, apenas le quedaba otra salida que el nominalismo. En efecto, a partir del instante en que no pudo considerar conciliable la unidad de un atributo o de un concepto universal con el hecho de que en éste participen muchos objetos singulares que a su modo de ver tenían derecho al reconocimiento de una plena realidad, se vió tan obligado a negar la realidad objetiva de los conceptos universales como los eleáticos habían negado la de los objetos individuales.

5. Estrechamente ligada a esta solución de lo que yo llamo el problema de la predicación en el sentido más estricto, está una consideración lógica de la otra rama del problema, el cual, considerado en su aspecto metafísico, es denominado el problema de la inherencia: esto es, la afirmación de que no se pueden atribuir varios predicados a un solo sujeto, o, mejor dicho, de que no se le puede atribuir ningún predicado distinto de él.

En una forma que no deja lugar a dudas, se nos asegura que Antístenes sólo consideraba legítimos aquellos juicios en los cuales sujeto y predicado son lo mismo. [2] En otras palabras, él no consideraba válidas otras proposiciones que las idénticas, es decir, proposiciones como "Lo dulce es dulce", o "Lo bueno es bueno". Esto es un justo motivo para que nos quedemos atónitos, o mejor dicho, desconcertados, ¿Cómo? Un pensador que ha escrito muchas obras, que ha proclamado múltiples doctrinas, ¿habría rechazado todas las formas de enunciación que contienen una enseñanza verdadera, conservando únicamente las que carecen de todo contenido y que no pueden

hacer avanzar nuestro pensamiento un solo paso, sino que, por el contrario, lo inducen a girar en un círculo? La consideración que sigue parece ofrecernos una salida de estas dificultades.

Antístenes se ocupó de definiciones. 1) Para él, una definición es una proposición que indica "lo que fué o lo que es" (el objeto a definir). De paso sea dicho que, por lo visto, Aristóteles se inspiró en esta definición para la elaboración de su terminología metafísica. Antístenes hacía distinciones entre los simples elementos del conocimiento y sus combinaciones. Comparaba los primeros con los sonidos elementales del lenguaje y sostenía que no podían ser definidos. De ellos, decía, resulta imposible decir "qué cosa son". Son objetos de la percepción y no del conocimiento en el sentido riguroso. Si alguien se refiere a ellos, puede hacerlo por lo tanto recurriendo a su propia experiencia, y cuando se trata de una cosa nueva, establecer su semejanza con las experiencias ya adquiridas. Si, por ejemplo, se intenta familiarizar a alguien que nunca ha visto plata, con la blancura o la brillantez de este metal, se le dirá que es "parecido al estaño". No ocurre lo mismo respecto a las combinaciones o complejos de experiencias; Antístenes, desarrollando su imagen, comparaba con las sílabas las combinaciones semejantes. De la misma manera en que uno puede darse cuenta de estas últimas, indicando sus elementos constitutivos, se puede proceder también con los complejos de experiencia. Ellos son los verdaderos "objetos de comprensión". Esta última estriba, por lo tanto, en darse cuenta de los elementos de que se componen los objetos. Trátase simplemente de enumerar dichos elementos, lo cual da lugar a un largo "discurso" —expresión ésta que posiblemente contenga un dejo de menosprecio y en la que parece perfectamente lícito ver una intención polémica consciente en contra de la importancia que Sócrates y muchos de sus discípulos habían atribuido a la elaboración de definiciones. Acerca de lo que constituye la base de estos complejos de experiencia, o sea, acerca de su realidad trascendente, para hablar en el lenguaje moderno, nada quedaba dicho mediante tales definiciones nominales. Con toda probabilidad, la ontología de los cínicos, lo mismo que la de sus sucesores los estoicos, era un materialismo ingenuo. También la distinción entre atributos que contituyen la esencia de

una cosa y los atributos que le pertenecen sólo exterior u ocasionalmente (accidentalmente), parece haber sido descuidada por Antístenes. Todo dato nuevo que llegaba a agregarse a la experiencia podía considerarse, por lo tanto, como incorporado al significado del nombre y, en adelante, comprendido en él. Desde este punto de vista comprendemos cómo Antístenes pudo formular o emplear juicios o proposiciones que contienen un nuevo conocimiento, y afirmar, sin embargo, que se trataba de meros juicios de identidad. Supongamos, por ejemplo, que hasta entonces no se hubiera descubierto que las ballenas, no obstante su forma de pez, no ponen huevos sino que dan a luz su cría formada y viva. Antístenes hubiera podido entonces incluir este atributo recién descubierto entre las definiciones nominales de la ballena y pretender luego con toda razón que fuera considerada como proposición de identidad la siguiente: "Las ballenas" (es decir, los animales que bajo muchos aspectos son semejantes a los peces, pero que dan a luz a su cría formada y viva) "son animales vivíparos". También las verdades reconocidas desde tiempos inmemoriales, como por ejemplo: "Todos los hombres son mortales", podían ser consideradas bajo la misma luz, con sólo declarar la mortalidad elemento constitutivo del significado de la palabra "hombre". En esta forma, preposiciones que en nuestro lenguaje moderno indicamos como sintéticas (componentes), podían transformar en las que llamamos analíticas (descomponentes).

De estas consideraciones recibe su luz otra doctrina de Antístenes. Cualquier forma de contradicción, habría afirmado él, es imposible. [1] En efecto, si dos personas adaptan el mismo término, cabe suponer una doble posibilidad: o ambos la utilizan en el mismo sentido preciso, con pleno conocimiento concordante de su contenido: en este caso, ambos juicios fundados en tal conocimiento concordante, tienen que concordar necesariamente; o bien no existe dicha concordancia del significado, y entonces los dos juicios no se refieren a un mismo objeto; y no hay lugar a divergencias cuando se exponen afirmaciones diferentes acerca de objetos diferentes.

Solamente hasta este punto podemos trazar con alguna seguridad la doctrina del conocimiento de Antístenes. La parquedad de nuestras fuentes y la dificultad de discernir entre las

alusiones de Platón —las cuales, por otra parte, no pretenden valer como información histórica— nos impiden discernir nítidamente entre lo histórico y las adiciones nacidas de la fantasía del artista-filósofo, el cual siempre trata los hechos con la máxima libertad. Tomando por base todo esto, resulta perfectamente comprensible que Antístenes colocara a la cabeza de su teoría del conocimiento, una "indagación alrededor de los nombres", 1) que en ningún caso nos autoriza a afirmar que el pensador que evidentemente partía de presuposiciones eleáticas, fuese partidario del anti-eleático Heráclito, ni que el nominalista que contrapone los nombres a las esencias, fuese un campeón de la teoría natural del lenguaje, la cual veía en los nombres las copias más fieles de las cosas.

6. No gastaremos muchas palabras en las valuaciones críticas de estos resultados doctrinales. Tanto su fuerza como su debilidad queda expuesta con claridad. El abandono de una investigación conceptual exclusiva no era un mal en sí. Hablando con mayor exactitud su predominio hubiera sido ideal para fomentar los inconvenientes que Aristóteles censuró con tanta severidad como justicia en un pasaje ya citado (I. 362). Finalidad suprema de todo empeño científico es la de llegar a conocer el orden del universo en el sentido más extenso de la palabra, de llegar a compenetrarse con la coexistencia y sucesión de los hechos, tanto físicos como psíquicos. Es lícito indicar la doctrina de Antístenes como un paso adelante, por pequeño que fuera, en este camino, por cuanto ella llama toda la atención sobre las conexiones de los hechos de la experiencia y no sobre los elementos simples, y asimismo, por cuanto relega a segundo plano las cuestiones acerca de su esencia, por sobrepasar toda experiencia adquirida. De esta manera, la investigación ontológica que de todos modos es la menos fecunda, queda, por lo menos al principio, relegada a segundo término, a favor del estudio de los complejos empíricos. La forma, en cambio, en que se realiza este progreso, si podemos permitirnos llamarlo así, se presta a justificadas objeciones. Estas se basan en lo que, en todas las épocas, resultó ser el lado débil del nominalismo. En efecto, éste produce fácilmente la falsa apariencia de que, en realidad, la ciencia —para expresarlo con las palabras de Condillac— no es otra cosa que "una

lengua bien constituida" *(une langue bien faite)*. Así, en el ejemplo elegido por nosotros, lo que realmente importa es saber que en cierto ser viviente, la ballena, se hallan reunidos los dos caracteres, es decir, el de tener forma de pez *y* el de dar a luz su cría formada y viva, y no la definición nominal, construida a base de la nueva noción, la cual queda, por decirlo así, como una parte integrante de ella. Una manera de ver que, en lugar de dar máximo valor a esa síntesis, la acepta apenas como un hallazgo secundario, integrándola a la definición nominal y subordinándola al análisis suplementario, es sumamente indicada para crear un visión ilusoria de las cosas. Por lo menos no ofrece garantía alguna de que los problemas de la averiguación de los hechos y la valuación de las pruebas sean tratados con la atención que merecen, y de que ocupen el lugar que les corresponde en el espíritu de los investigadores. Pero el daño llega a ser más profundo todavía. Aunque el nominalista tuviera razón de protestar contra las concepciones que consideran objetivas las ideas generales, o sea "universales", contra su hipóstasis que las convierte en cosas, cabría oponerle siempre la objeción: "Vosotros no véis más que nombres allí donde vuestros adversarios ven realidades que responden por sí mismas; sin embargo, el empleo de esos nombres generales no es producto de una simple arbitrariedad, sino resultado de una necesidad interna y externa, y a vosotros os incumbe explicar esta necesidad". A esta exigencia respondió, en la Edad Media, Pedro Abelardo (1079 - 1142) cuando entre el realismo y el nominalismo intercaló la transacción llamada conceptualismo. Según este punto de vista, a los términos generales corresponden subjetivamente conceptos generales y objetivamente uniformidades o conformidades de las cosas: opinión (compartida más tarde también por Juan Locke), la cual, en realidad no hace otra cosa que restaurar la concepción original, despojándola de elementos extraños. Mas no por ello el pensamiento se dió definitivamente por satisfecho. Porque ahora que estaba en condiciones de considerar en forma más profunda los conceptos generales, una nueva pregunta (formulada por primera vez por el Obispo Berkeley) vino a presentarse en este campo: "Somos realmente capaces de formar con-

ceptos generales, o, por el contrario, los que por tales teníamos, son mero resultado del amalgamiento de muchas imágenes o representaciones individuales, o sea, nacidas de la percepción sensible? ¿O tal vez lo que llamamos concepto, es una de estas imágenes cuyos rasgos distintivos descuidamos a fin de adoptarla como representante de toda una clase de la que ella forma parte? Como se ve, de esta fuente profunda han surgido problemas siempre renovados que no cesaron de ocupar el espíritu de los pensadores. Si nosotros nos detenemos en ellos, es para despertar en el lector la firme convicción de que los caracteres paradójicos de aquellas primeras soluciones no se fundaban en la afición a las paradojas por parte de los autores ni tampoco en el afán de conseguir efectos fáciles.

7. Cuando dos hacen la misma cosa, no es la misma cosa. No podemos abstraemos de pensar en este proverbio al confrontar a Antístenes con los megáricos. El primero era un empírico que partía del principio fundamental metódico de los eleáticos; los segundos, compenetrados con el contenido doctrinal del eleatismo, eran adversarios del empirismo. Ambos se hallaban de acuerdo en cuanto a la compatabilidad de la unidad con la pluralidad y acerca de las consecuencias que de este principio derivan. En cambio, diferían en todo lo demás. Más adelante hablaremos de los puntos de contacto entre los representantes posteriores de ambas tendencias y su mutuo aproximamiento. Los megáricos se convirtieron en herederos de los eleáticos también por cuanto cultivaban la dialéctica inventada por Zenón, aquella dialéctica a la que sus adversarios, con ánimo de reprobarla, llamaron erística. Era esta parte de su actividad la que más llamaba la atención y la que a los ojos de la posteridad imprimió su sello característico a la escuela de Megara. En muchos casos ya no son claros los motivos que lo guiaban a este respecto. Sin duda alguna, uno de los principios era el que constituía el punto de partida de la actividad de Zenón que servía de modelo: el deseo de poner en evidencia las contradicciones que (para adoptar la expresión de Herbart) invaden todos los conceptos de la experiencia. La habilidad y astucia así adquiridas sirvieron a continuación para fines polémicos, y finalmente, el deleite de descubir ambigüedades de expresión y ofuscaciones de pensamiento habrá

actuado como motivo independiente. Es así como estos pensadores que no se distinguían por las riquezas de los resultados, llegaron poco a poco, como rigurosos (o mejor dicho, rígidos) formalistas que eran, a descubrir con despiadada agudeza las imperfecciones de doctrinas ajenas. Se convirtieron en guardianes de la lógica de cuya crítica debían guardarse aun Zenón y Epicuro, y cuyas pretensiones de escrupulosa corrección constituían un yugo soportado a menudo de muy mal talante por los espíritus productivos.

A la cabeza de este grupo de pendencieros está un hombre alabado por la dulzura singular de su carácter: Euclides. 1) Pero en lo tocante a la sutileza de espíritu, tampoco él dejaba nada de desear. Gracias a ella comprendió que la inducción socrática carecía de rigor y formuló contra este método de comparación una objeción que podríamos reproducir en esta forma: O la semejanza llega a transformarse en identidad completa; en tal caso haremos mejor en deducir nuestras conclusiones de la cosa misma que de los objetos con los cuales la confrontamos. O bien se trata de una identidad que es solamente parcial, y entonces la comparación contiene un excedente (el cual, podemos agregar nosotros, perturba nuestro juicio). Para ilustrar el principio abstracto con un ejemplo concreto: es posible que él deseara que la exigencia de que los jefes del Estado posean conocimientos especializados, fuera deducida de hechos pertenecientes a la esfera de la política, en lugar de basarse en la comparación defectuosa de la actividad del hombre político con las profesiones de médico, piloto, agricultor, etc., las cuales, aparte de analogías parciales, presentan también diferencias esenciales (compárese pág. 155). Por lo demás, todo lo que sabemos del método con que procedía, es que prefería atacar las conclusiones de sus adversarios en lugar de sus premisas, información que al menos nos permite suponer que también en sus escritos compuestos en forma de diálogo. la polémica ocupaba ya un puesto de importancia. El más conocido de sus discípulos es Eubúlides. 2) En vista de que de él no se indica ningún escrito, es probable que limitara su actividad a la enseñanza exclusivamente oral. Entre los que fueron sus discípulos sin llegar a convertirse en filósofos de profesión, se cita al orador Demóstenes. y a un historiador llamado Eufanto. Eubúlides es

considerado como autor de cierto número de los tan celebrados razonamientos capciosos a cuya consideración debemos dedicar ahora nuestra atención. Para quienes desde la más temprana edad estemos saturados de gramática y lógica, muchos de estos productos de la sutileza antigua parecerán de una ingenuidad incolora e insípida. También estamos demasiado inclinados a suponer que los antiguos descuidaban a propósito ciertas distinciones, obvias para nosotros, pero que en aquel entonces ni siquiera estaban establecidas o reconocidas.

Eubúlides se ocupó principalmente de argumentos mediante los cuales, tal como había hecho Zenón, se proponía poner en evidencia la dificultades en que incurre el pensamiento en la concepción del mundo sensible. Respecto a estos argumentos es indicado citar el del "montón" (sorites) que es el que causó la impresión más profunda a los contemporáneos y a la posteridad, y en torno al cual un lógico tan agudo como Crisipo compuso una obra de tres libros sin haber llegado, al parecer, a vencer las dificultades que implica; también Cicerón las confronta poco menos que perplejo. 1) La pregunta estaba formulada de esta manera: Si de dos granos de trigo aceptamos que son una cantidad pequeña de granos, ¿no podemos decir lo mismo para tres? Y, si lo aceptamos para tres, ¿por qué no para cuatro? Y así se continuaba preguntando hasta que habiendo ascendido a diez, se llegaba a la conclusión: ¿Cómo es posible que diez granos constituyen un montón? Otra forma del mismo razonamiento se conoce bajo el nombre de "el calvo". ¿Quién puede llamarse calvo? Ciertamente no el que ha perdido un pelo. Ni tampoco el que ha perdido solamente dos pelos, o tres o cuatro etc. Si nosotros, decía más o menos la conclusión, mediante una adición o substracción de una unidad, llegamos de los pocos granos al montón o de la cabellera entera a la calvicie; ¿cómo es posible entonces que esta transición pueda realizarse jamás? Este argumento al que los estoicos habían dado un nombre que podríamos traducir como "Teorema del poco a poco" fué desde luego expresado en forma de múltiples ejemplos; el estudio de Cicerón nos enseña que era aplicado asimismo a las antítesis de rico y pobre, de célebre e ignorado, de largo y corto, de ancho y estrecho, etc. A los ojos de su autor, este argumento encerraba seguramente el más profundo sig-

nificado: el de servir como una nueva prueba para la naturaleza contradictoria de los conceptos de la experiencia, lo mismo que un argumento parecido de Zenón acerca del grano de mijo, ya "conocido de nuestros lectores (I, 229). En cuanto a nosotros, este razonamiento nos parece digno de la atención más concentrada. Para juzgarlo como es debido, debe distinguirse entre dos clases de casos. Son distinciones que podemos aclarar enseguida mediante la consideración del ejemplo principal, o sea, el del montón. Si con este término se entiende una masa confusa e indistinta, dicha confusión e indistinción constituye una cualidad que admite graduaciones. Si este es el caso, basta responder a la pregunta en el sentido siguiente: En efecto, esta cualidad crece o decrece conforme al número de objetos considerados; el montón se hace más confuso con la adición de cada nueva unidad, y más sinóptico con cada unidad que se quita, o sea, se hace más o menos montón. Pero, cuando se quiere precisar con mayor claridad la idea del montón, puede entenderse por él una entidad en la cual no es posible reconocer a primera vista el número de los elementos que la integran. Considerado de esta manera, existe un término absoluto donde comienza a ser o deja de ser montón, aunque se trata de un límite que varía según el individuo y también según los diversos estados psíquicos de este mismo individuo, pero que, en cambio, es perfectamente definible para un individuo determinado en un estado psíquico determinado. Para un indio Bakairi quien no puede contar hasta tres sin recurrir a la ayuda de los dedos, este límite está situado más bajo que cuando se trata un experimentador adiestrado y especialmente apto para tales observaciones, sin hablar de los virtuosos que, como Dase, eran capaces de contar al primer golpe de vista varias docenas de objetos.

En el primer caso, el elemento engañoso del razonamiento consiste precisamente en que el leguaje induce a tomar por absolutas las diferencias graduales. También en el segundo caso interviene una dificultad parecida. En efecto, la circunstancia recién mencionada de que la misma unidad colectiva es para A un montón, pero no así para B, representa una dificultad casi para el pensamiento no adiestrado, el cual, atado a las cadenas del lenguaje, busca tras cada palabra una esencia ob-

jetiva. Pero, aparte de ello, este segundo caso reviste una verdadera dificultad inherente, idéntica a la que habíamos encontrado en el argumento del grano de mijo. Tendríamos todo derecho de quedar sorprendidos por esta razón: que una diferencia puramente cuantitativa, de la cual podría esperarse, tal como resulta en otros incontables casos, que fuese percibida solamente como un más o menos, pueda, en un momento dado del crecimiento o de la disminución, provocar la impresión de algo cualitativamente diferente en nuestra conciencia. En un caso, como consecuencia del aumento de la intensidad de las vibraciones del aire, se obtiene la impresión de un sonido que antes no existía; en el otro, como consecuencia del aumento de la cantidad de granos de trigo, se apaga la facultad, antes existente, de contarlos a primera vista. Semejantes experiencias concentran nuestra atención sobre un hecho, no poco sorprendente de por sí, el cual, contrastando con las analogías más familiares debe resultar por lo tanto en extremo desconcertante en una fase primitiva del pensamiento: el hecho de que en ciertos casos esporádicos una mutación objetiva y meramente cuantitativa tenga por resultado una mutación cualitativa de las sensaciones de la facultad discerniente y también, puede agregarse, del estado afectivo. Pues de la misma manera una sensación de placer puede transformarse en una sensación de dolor; para ello basta, por ejemplo, un simple aumento de intensidad para volver insoportable un cosquilleo antes agradable, y un simple aumento de temperatura para que un baño agradablemente tibio se transforme en atrozmente abrasador.

Finalmente recordemos también el hecho de que el elemento relativo y subjetivo, con el que hemos tropezado al referirnos a la distinta capacidad de discernimiento de los individuos (con respecto al ejercicio de mayor o menor concentración y tranquilidad de que se disfruta, condiciones todas ellas que la condicionan) de quienes tratamos, juega un gran papel cuando se trata de discenir entre grande y pequeño, rico y pobre, etc. Porque solemos juzgar en forma muy diferente la riqueza y la pobreza, la grandeza y la pequeñez, de acuerdo con los objetos de comparación de que disponemos. Por lo tanto resulta más difícil todavía dar una contestación inequívoca a la pregunta: ¿en qué punto de la disminución o del aumento un objeto mere-

ee el predicado correspondiente? La dificultad desaparece en cuanto se sustituye el positivo por el comparativo, pues, en efecto, el objeto o ser en cuestión se vuelve más rico o más pobre, más grande o más pequeño, más ancho o más estrecho, conforme a cada adición o substracción, aun de una sola de las unidades esenciales.

No una dificultad metafísica, sino una dificultad lógica es la que da lugar el famoso sofista denominado "Sofisma del mentiroso". [1]) Se formula así: "Cuando alguien miente y afirma que miente, ¿miente entonces o dice la verdad?" Se produce la impresión que hace ambas cosas a la vez, y es precisamente esto lo que se consideraba como una imposibilidad lógica. Nuestro primer impulso es de responder: la declaración concerniente & la declaración falsa es verdadera, más no por ello deja de ser falsa esta última. O bien, si se intenta hablar no de una afirmación mentirosa aislada, sino de la costumbre de mentir, se puede contestar con Aristóteles: nada impide que él mienta en general, pero en este caso especial (es decir, su afirmación de que miente) dice la verdad. Sin embargo, por lo menos en el primer caso, la dificultad llega más hondo. ¿Puede llamarse mentirosa —nos preguntamos— una afirmación que el que la hace, indica como tal? Para contestar a esta pregunta es necesario, ante todo, aclarar qué es lo que se entiende por mentira; se debe descomponer la mentira en sus elementos. Ellos son dos: la falsedad de una afirmación y la intención de engañar que la acompaña. O, puesto que el monto subjetivo de la "intención" es menos acentuado en la expresión griega, "hablar falso", que en nuestro mentir, habría que distinguir entre el contenido" mentiroso de la afirmación y su "aptitud" para engañar. Las palabras tienen un contenido que no es verdadero, pero la confesión que las acompaña las despoja de la facultad de "producir" el efecto habitual de la falsedad. Los elementos, por lo común asociados por responder así unidos al significado corriente de la palabra "mentir", están aquí separados. En esta separación consiste la particularidad del caso. Casi podría decirse que la declaración de que se trata, tiene carácter de falsedad al salir de la boca del que habla, más no entra con este carácter en el espíritu de quien escucha. La pregunta no admite, pues, una respuesta sencilla, sino una respuesta rodeada

de varias reservas. El hecho de que Crisipo y también Teofrasto escribieran libros extensos acerca de este sofisma 1) demuestra la existencia de una fase del pensamiento en que no era fácil establecer distinciones como las que acabamos de indicar. Entonces no reinaba todavía la desconfianza contra el lenguaje de la que estamos compenetrados nosotros a menudo, y que nos hace reconocer en las palabras una expresión tan poco adecuada de los hechos. Predominaba, por el contrario, la ingenua creencia que entre un concepto y el empleo de la palabra que le corresponde debe existir la más perfecta concordancia. Y, sin embargo, con el mismo derecho, cabría expresar que las fronteras políticas de un país concidieran, no sólo con frecuencia, sino sin excepción alguna, con las fronteras naturales.

Cierta analogía ofrece el sofisma conocido bajo el nombre de "Electra" o el "Embozado". 2) Si a Electra, heroína de la tragedia del mismo nombre de Sófocles y de Eurípides, como también de la "Ofrenda Funeraria" de Esquilo, cuando su hermano, criado lejos de ella, se presentó delante de ella bajo el aspecto de un extraño, se le hubiera preguntado si lo conocía o no, su contestación, cualquiera que fuese, hubiese resultado falsa. Porque en el caso de responder negativamente se podía objetar que ella conocía a Orestes, ya que sabía que Orestes era su hermano; en caso de contestar afirmativamente se le podía oponer que ella no conocía a Orestes; que no sabía que el que estaba a su lado era Orestes. Con la expresión "conocer a Orestes" se entiende, la primera vez, el conocimiento de "los lazos familiares" que unían a Electra con Orestes; la segunda vez, en cambio, la capacidad de identificar con su hermano a la persona que tenía a su lado. La confusión aumenta por el hecho de que, por regla general, se encuentran unidos el doble conocimiento (el conocimiento de los lazos familiares y el del aspecto exterior de la persona perteneciente a la familia). "El embozado" representa una variación del mismo razonamiento. Mi padre, embozado, se encuentra a mi lado; a la pregunta si yo conozco a mi padre, no puedo dar una respuesta sin exponerme a ser desmentido. "Conocer" significa aquí, una vez, el conocimiento de una persona o cosa dada; la segunda vez, el conocimiento de su presencia. También en este caso el efecto de la pura equivocación aumenta por el hecho de que, por regla general, se re-

conoce lo conocido, lo cual aquí queda impedido por un artificio muy especial. Que también este sofisma (bastante transparente para nosotros) causara gran impresión a sus contemporáneos y a las generaciones siguientes, nos lo dice el hecho de que todavía Epicuro, en un párrafo que trata de la doctrina del conocimiento, de su obra máxima "De la Naturaleza", censure acerbamente al "sofista que eligió el argumento del embozado".

De un género igualmente inferior es el argumento conocido bajo el nombre del "Cornudo". 1) "¿Perdiste los cuernos?" "No". "Entonces los tienes; pues lo que no se ha perdido se posee". Algo más capcioso resulta este mismo sofisma en la forma siguiente: "Dejaste de pegar a tu padre"? No bien la persona a quien iba dirigida la pregunta, y cuyo primer impulso era el de una calurosa protesta contra la acusación en ella contenida, había aceptado contestar con un mero "sí" o "no", se afirmaba que, cualquiera fuese su respuesta, ésta equivalía a la confesión de haber cometido aquel acto de suprema impiedad: Porque el decir "No he dejado" equivalía a decir "Continúo", en vista de que al interrogado le era prohibido agregar la explicación: "No he dejado de hacerlo por no haberlo comenzado a hacer". Tampoco este juego dialéctico carece en absoluto de valor, puesto que nos enseña que existen preguntas que no pueden ser contestadas con un simple sí o no, sin provocar involuntariamente una falsa impresión. Tales preguntas no deben ser tachadas como carentes de sentido, pero sí puede decirse que inducen a valuaciones erróneas. En la vida común, las preguntas que se ponen o contestan, son, por lo común, solamente las que se basan en una presuposición real. Si se niega haber perdido un objeto o haber dejado de hacer una cosa, se supone tácitamente que antes se poseía el objeto o se ejecutaba la acción. De la misma manera, en la pregunta "¿Se encuentra Napoleón en la pieza vecina?", en su respuesta negativa, perfectamente correcta también en sí, puede suponerse expresada la admisión que aquí se trata de una persona que habita en esta casa o en esta ciudad, o que al menos pertenece a los vivientes y no de una persona fallecida hace mucho tiempo. La confusión entre la negación absoluta con una que encierre una afirmación parcial, no constituye, aun en nuestros días, un hecho inaudito en las discusiones filosóficas. Más adelante tendremos ocasión de de-

mostrar que es precisamente por haber descuidado esta distinción por lo que se atribuye un contenido ilegítimo al axioma —en absoluto estéril— llamado "del tercero excluido", convirtiéndolo en una fuente de suposiciones metafísicas arbitrarias.

8. El juego del axioma del "cornudo" se atribuye a Alexino, uno de los megáricos más belicosos, al que por esta razón habían dado el apodo de "el Elenxino" (de la palabra griega: ἔλεγχος, refutación, y de cuya aguda y significativa crítica de una doctrina del estoico Zenón tendremos que ocuparnos más adelante. 1) Pero más antiguo que Alexino es Estilpón, contemporáneo de los cínicos Crates y Metrocles. Junto con Euclides, fundador de la escuela, éste es el más renombrado de los megáricos, un hombre cuyo carácter personal le había conquistado el respeto general. Fué el único de los adictos a esta escuela que se ocupara también de cuestiones éticas, indicando como finalidad de la vida la liberación de la pasión, o "apatía". Si en esto se acercaba a los cínicos, se distinguía sin embargo de ellos por el hecho de que despreciaba tan poco la vida civil como la vida familiar, de suerte que sus contemporáneos pudieron considerarlo como "perfecto hombre de mundo". 2) Nuestro conocimiento de sus obras no guarda ninguna relación con la celebridad de que gozaba en la antigüedad. Los soberanos de su época, principalmente el primer Ptolomeo, lo tenían en alta estima. "Toda la Hélade lo miraba". "Cuando él llegaba a Atenas, los artesanos abandonaban sus talleres para verlo"; lo miraban con estupor "como a un animal raro". Nosotros, en cambio, sólo poseemos una minúscula frasecita de uno de sus nueve diálogos (nada atractivos por su forma) : "Entonces Metrocles se enfureció con Estilpón". Pero ni siquiera estas pocas palabras son del todo infructuosas para nosotros. De ellas nos enteramos de que en sus diálogos, o al menos, en algunos de ellos, Estilpón se atribuía el papel de interlocutor, cosa que nunca sucede en los diálogos de Platón. Dicho sea de paso que esta manera de conducir la conversación, que también era la de Aristóteles, debe haber sido empleada asimismo por el cínico Diógenes, puesto que, de no ser así, no hubiera podido hablar en su "Pantera" del oráculo que él recibió en Delfos (compárese pág. 170). También bajo otro aspecto Estilpón hace pensar en Diógenes a este propósito. Del mismo modo que este último

había intitulado uno de sus diálogos "Ictias", nombre de un miembro de la escuela megárica, Estilpón denominó aquel diálogo suyo "Metrocles" en honor del cínico del mismo nombre. En ambos casos tratábase sin duda de llegar a una explicación con otra escuela a través de uno de sus miembros. No es probable que tales discusiones adoptaran un tono hostil, puesto que las relaciones entre ambas escuelas (a despecho de rozamientos ocasionales y del escarnio que Crates lanzara también a Estilpón en su reseña parodística de los filósofos) no eran, en realidad, las de un auténtico antagonismo. De todos modos, los dos hombres que acabamos de nombrar, se acercaron lo bastante en sus doctrinas para poder ejercer unidos una influencia duradera sobre un mismo espíritu: 1) el de Zenón, fundador de la Stoa, discípulo de Estilpón, lo mismo que de Crates. En él se fusionaron ambas tendencias que ya antes se habían acercado. A este acercamiento contribuyó también la circunstancia de que Estilpón, partiendo de las premisas eleáticas en el terreno de la doctrina del conocimiento, llegara a las mismas conclusiones negativas que a partir de Antístenes imperaban en la escuela cínica.

También él se ocupó con gran ahinco del problema de la predicación, llegando, lo mismo que Antístenes, a negar que ésta fuera posible. Como Antístenes, negaba la existencia sustancial de los conceptos universales, y seguramente en forma radical y no solamente considerando la forma que tales doctrinas habían recibido de Platón. 2) Aquí estamos obligados a ilustrar a nuestros lectores de una manera más completa de lo que habíamos hecho al principio de este capítulo acerca de las dificultades del problema, tales como fueran sentidas en aquella fase del desarrollo del pensamiento. En efecto, todavía no habíamos considerado el caso en que el predicado no sea un adjetivo, sino un substantivo. Es precisamente éste el caso en que el lenguaje ejercita en el grado más alto su desconcertante sortilegio. Dos proporciones como: "A es un hombre" y "B es un hombre" (donde, por lo pronto, la palabra "un" es un agregado moderno, en vista de que los griegos desconocían el artículo indefinido), causaban la impresión que A y B fuesen del todo idénticos y que se fundieran en un solo ser. Se quedaron perplejos ante la doble pregunta: "¿Cómo —suponiendo

que ambas frases sean justas— pueden ser A y B dos seres distintos, y cómo puede ser que A, tanto como B, sea otra cosa que simplemente un hombre?" ¿Quién puede inculpar a Estilpón por no haberse contentado con la solución del problema de Aristóteles, por medio de la cual la esencia general "hombre" es inherente como segunda substancia al hombre individual? El opinaba también que con decir "ser hombre", nada se había expresado. Porque con esto, decía, no se designa a este hombre singular más que aquel otro; por consiguiente, ni al uno ni al otro; es decir, a ningún hombre.

De la misma manera le parecía que el individuo Sócrates estaba dividido en dos mediante las dos expresiones: "Sócrates es blanco" (vale decir, entonces, que es idéntico con "el blanco") y "Sócrates es conocedor de la música" (vale decir, idéntico con "el conocedor de la música"). Constituía una circunstancia feliz para el renombre de la escuela magárica que estas paradojas, las más audaces de todas las nacidas en su seno, fueran enunciadas por Estilpón, el cual, gracias al respeto incondicional de que le hiciera objeto la antigüedad entera, se salvó de la sospecha de haber querido abandonarse a un mero juego ocioso y petulante del espíritu. En realidad, él luchaba con serias dificultades que atormentaban tanto a su época como a gran parte de la Edad Media —dificultades que sólo pueden ser dominadas cuando se recurre a los hechos liberándose completamente de la engañosa tiranía del lenguaje. 1) Pero si hemos de dar crédito a una de nuestras fuentes bien informadas, las negaciones de Estilpón tenían como fondo positivo siempre la doctrina eleática del Todo Uno, de modo que las absurdidades que él creía descubrir en el mundo de la experiencia deberían resultarle bienvenidas, porque confirmaban aquella doctrina.

9. Es posible que Estilpón considerara que los hechos y relaciones del mundo de la experiencia, son incomprensibles, mas no irreales. Este debe haber sido también el punto de vista adoptado por su contemporáneo y condiscípulo Diodoro, que recibió el sobrenombre de Cronos. Pues ¿qué podría significar que éste permitiera decir de un movimiento que "había tenido lugar", pero no que "está teniendo lugar"? 2) No otra cosa sino que reconocía el movimiento como un hecho, negando, en cambio, que pudiera ser pensado o concebido. A este respecto

no importa mucho que a nuestro dialéctico se le atribuyera una teoría corpuscular contraria a la doctrina fundamental de los eleáticos: la hipótesis de que existen partículas indivisibles, pues por lo menos debe considerarse probable que Diodoro establece esta teoría solamente a título de hipótesis, para refutar también desde esta presuposición la inteligibilidad del movimiento. Sus argumentos al respecto son, en realidad distintos de los de Zenón, y por lo tanto creemos que puede prescindirse de su examen detallado. Pero con una excepción. Por desgracia esta nueva argumentación no es de las más fáciles de comprender; por otro lado, la información de nuestra única fuente no está exenta de obscuridades. Comienza con la distinción entre el movimiento puro de una masa, el cual se extiende a todas las partes de la misma, y el movimiento preponderante; seguido por la afirmación que éste debe preceder a aquél. En este punto se parte de la hipótesis de que dos partículas de una masa se mueven, mientras que la tercera permanece inmóvil. Sigue la suposición de que la fuerza de inercia de la tercera, al principio en estado de reposo, es vencida por el movimiento de las otras dos. A continuación, una cuarta partícula, en estado de reposo, es movida a su vez por efecto del movimiento de las tres primeras. Este movimiento de las cuatro partículas arranca a la quinta de su estado de reposo, y el mismo proceso se repite en medida cada vez mayor, hasta que el movimiento se comunique a las diez mil partículas de las que se compone la masa inerte. "Sería absurdo afirmar" concluye el argumento, "que un cuerpo se mueve preponderantemente (lo cual querrá decir: debido a la cantidad preponderante de sus partículas) cuando 9998 de sus partículas se encuentran (inicialmente) en reposo y sólo dos en movimiento". De este modo parece considerar Diodoro el proceso por él calificado de contrario a la razón, por cuanto no es la minoría de las partículas la que queda vencida y dominada por una mayoría preponderante, sino la mayoría fuertemente preponderante por una minoría por demás insignificante. Si ésta era en efecto su opinión, puede decirse que sus ideas en materia de mecánica eran bastante pueriles. Pues el proceso por él descrito es tan poco apropiado para refutar la posibilidad del movimiento en general que más bien constituye una representación fiel de la pro-

pagación del movimiento desde un punto dado y de su crecimiento gradual. Y no hay absolutamente nada de absurdo en aquel proceso siempre que se parta de la suposición de que el impulso que actúa directamente sobre dos (o hasta sobre una sola) de las partículas, sea de por sí lo bastante fuerte para vencer la resistencia de la adhesión o de la fricción de una enorme cantidad cíe partículas, o bien que este efecto se produzca, no tanto por el vigor del primer impulso, como por la debilidad de aquellas resistencias, reforzada por la latente tendencia al movimiento de las partículas en reposo. Imagínese el caso de una avalancha: el primer impulso es el más tenue, y sin embargo, resulta suficiente para provocar el movimiento de caída de las grandes masas de nieve, blandamente dispuestas sobre una superficie inclinada. También es posible que la dificultad experimentada aquí por Diodoro esté relacionada con el problema de cómo pueda concebirse propiamente la transmisión de un impulso de movimiento (que al principio se manifiesta solamente en algunas pocas partículas, y, por ende, a eso se reduce hasta cierto punto la percepción) a una masa grande. Pero frente a la insuficiencia de nuestra única fuente de información parece ocioso perderse en conjeturas al respecto, ni mucho menos entrar a discutir el problema en sí y las dificultades que pudieran nacer en torno del mismo en aquella fase del desarrollo de la ciencia.

Incomparablemente más importante es el argumento que Diodoro dirigió contra el concepto de la posibilidad. 1) Aquí parece oportuno anticipar la conclusión final y pasar después a la ilustración del argumento de que ésta fué derivada. Cicerón escribiendo cierta vez a su amigo Varrón, alude en tono jocoso a aquella doctrina: "Sabe que, si intentas visitarme, tu llegada es una necesidad; no siendo así tu llegada entra en el número de las cosas imposibles." En efecto, para Diodoro, sólo lo que efectivamente existe es posible; todo cuanto no existe efectivamente, no podía siquiera ser llamado posible. Es fácil comprender que una tesis tan paradójica suscitara las más calurosas discusiones, y que su estrecha relación con todos los problemas concernientes a la fatalidad y al libre albedrío, exaltara hasta el paroxismo el apasionamiento de los contendientes. Sin embargo hoy en día ya no resulta difícil reconocer que di-

cha proposición no es, en realidad, más que una simple afirmación de la creencia en la causalidad universal, aunque expresada en una forma que se presta grandemente al abuso. Si un acontecimiento indicado como posible no se realiza jamás, ello quiere decir que siempre ha faltado alguna de las condiciones imprescindibles para su realización; en otras palabras, su realización no ha sido posible. Pero, ¿cómo resulta entonces que, a pesar de ello, nosotros distingamos de continuo entre la realidad futura y la mera posibilidad, hablando con tanta frecuencia de esta última sin tener en cuenta la primera? En primer lugar, es indudable que es nuestra ignorancia, nuestra limitada visión del porvenir, lo que ocasiona esta separación. Pero podemos dejar de lado este punto de vista en relación con las ideas de que nos estamos ocupando. En realidad, no figuró en las discusiones de los antiguos acerca del problema en cuestión; por lo contrario, el pro y el contra se trataban bajo la presuposición de que nuestro conocimiento del futuro no está sujeto a limitaciones, y aun fundándose en esta presuposición, el sutil estoico Crisipo impugnó el principio de Diodoro. El anillo que llevo en el dedo —exclamaba— puede quedarse así eternamente sin romperse: no por ello *es* menos rompible. La simple posibilidad de tal rotura y la realización de dicha posibilidad en un momento dado son dos cosas bien distintas. Sin duda alguna Crisipo tenía perfectamente razón, y todos nosotros tenemos toda la razón de hablar de posibilidades, capacidades, fuerzas, poderes sin tener en cuenta su realización, su ejercicio efectivo, su entrada en acción. Pero también la tesis de Diodoro está perfectamente justificada. Una distinción, accesible con bastante facilidad, basta para eliminar el contraste entre las dos afirmaciones. Realidad y posibilidad coinciden en cuanto consideremos al universo en toda su integridad, y aun solamente la totalidad de los factores que intervienen en la determinación o impedimento de un acontecimiento aislado. Si el anillo de Crisipo queda eternamente intacto, es porque siempre faltaron las condiciones necesarias para su rotura; dicha rotura es, por lo tanto, efectivamente imposible. Pero el asunto se presenta de modo muy diferente si limitamos nuestro horizonte no considerando más que una parte de las condiciones requeridas para que se produzca un proceso dado. Lo mismo vale respecto a la

cuestión —que podríamos llamar complementaria— de si existe o no la casualidad. Todos nosotros respondemos negativamente, en cuanto con la palabra casualidad entendamos la negación de una causalidad universal que no admita excepciones. Sin embargo, empleamos este concepto á todas horas del día, y con todo derecho, en cuanto no dirijamos nuestra mirada a la totalidad de los hechos, ni tampoco a una vasta zona de acontecimientos, sino a una parte de la realidad, extremadamente limitada, [1])

Cuando se realiza un acontecimiento anunciado en el sueño, hablamos de casualidad. Con ello no intentamos negar que tanto el sueño como su realización dependan de causas, sino solamente que las dos causalidades entrelazadas no dependen una de otra, y que por lo tanto, en caso de repetirse el sueño, no tenemos fundamento para presumir que se repita la realización del acontecimiento soñado. Una huerta está cubierta de flores, pero una helada nocturna en primavera aniquila la esperanza de la cosecha abundante. En tal caso hablamos de una casualidad infortunada, sin querer afirmar de modo alguno que la funesta helada tardía se haya producido por otra cosa que por una necesidad causal, destruyendo aquello que los factores hasta entonces activos revelaban que eran capaces de producir. El acto de valentía que salva al hombre cuya vida está amenazada por el agua o el fuego, representa una casualidad afortunada para el salvado, aunque haya nacido del carácter y las costumbres del salvador. Así, por regla general, solemos hablar de casualidad todas las veces que una serie de causas aptas para producir ciertos efectos, se encuentra interceptada por otra serie de causas ajenas, la cual actúa en el sentido de contrarrestar o anular tales efectos. Ahora bien: la demostración de Diodoro era aproximadamente la siguiente: Todo lo pasado es por necesidad tal como es; cualquier otra cosa es imposible; pero de lo imposible no se puede derivar la posibilidad; por consiguiente, tampoco el presente y el porvenir puede ser diferente de lo que es o de lo que será; el concepto de la mera posibilidad resulta inexistente. Los defectos de estas demostraciones se nos muestran a nosotros con toda claridad. Sin embargo, no tenemos el menor motivo para suponer que el autor de la argumentación se haya dado cuenta de su carácter erróneo. Y en efec-

to, ¿por qué había de ser más perspicaz él que la media docena de dialécticos que examinaron su tesis después de él, empleando, al parecer inútilmente, toda su agudeza para tener éxito? En cuanto a nuestra crítica, hela aquí: Si en las premisas se entiende por necesidad la necesidad causal, se presupone con esto aquello que en la argumentación está destinado a aparecer como consecuencia. Es lo que los lógicos llaman "círculo vicioso" (*petitio principii*). Y sin duda, la calificación más benévola de esa argumentación es considerada perfectamente inútil, aunque inofensiva, pues constituye sólo una tentativa de demostrar mediante un rodeo lo que no necesita ser demostrado para nadie que admita el dominio incondicional de la causalidad. Muy diferentes son las cosas cuando (y ésta era, seguramente, la opinión de Diodoro) por esta necesidad entendemos la *inmodificabilidad* que ya no es propia de cualquier acontecimiento como tal, sino solamente del acontecimiento pasado como pasado. En este sentido el argumento pertenece al gran número de paralogismos nacidos del prejuicio apriorístico según el cual el efecto debe ser similar a la causa —una norma que en realidad no vale si no para un círculo limitado, aunque sobremanera importante, de procesos naturales (conservación de la energía, conservación de la materia). La ilegitimidad del argumento así interpretado salta a la vista, pues con un procedimiento similar se podría comprobar que el pasado no puede producir ni el presente ni el porvenir. ¿Cómo —podríamos preguntarnos— puede nacer del pasado su contrario, el no pasado, eso es, precisamente, el presente o el porvenir?

Mas aún no hemos agotado nuestros comentarios acerca de esta famosa proposición. Porque resta por saber cuál es el motivo que pueda haber impulsado a Diodoro a formularla— una pregunta que al menos esta vez parece permitir una contestación bastante segura. Empezando por Eubúlides, los megáricos dirigieron una polémica violenta contra Aristóteles, retribuida por éste con no menos aspereza. En particular sabemos que ellos refutaban el empleo que Aristóteles hacía del concepto de la posibilidad. Preferimos tratar esta polémica más detalladamente cuando iniciemos nuestro examen de la

filosofía aristotélica. Por el momento basta con observar que Aristóteles coloca el ser potencial al lado del ser real, concediéndole una categoría casi equivalente; él no emplea tal concepto como un simple auxilio del lenguaje o del pensamiento, sino como un principio explicativo real: parecido al uso que aun hoy en día muchos físicos hacen de sus "fuerzas" o las antiguas escuelas de psicología de sus "facultades del alma". Gracias al mismo impulso que, al igual que Antístenes, los había guiado a combatir las sustancializaciones de los conceptos abstractos en general, los megáricos combatieron también esta interpretación aristotélica y procuraron demostrar que el concepto de posibilidad no tiene ninguna importancia por sí solo, sino que sirve únicamente para expresar nuestra expectación de una realidad futura. En esta controversia —en la cual, si nos hemos de guiar por el juicio de Germán Bonitz, uno de los mejores conocedores de la materia, Aristóteles no salió victorioso— se basa, al parecer, este argumento de Diodoro. 1) Los mismos caprichos de este hombre eminente revelaban un significado razonable. A dos de sus cinco hijas, a todas las cuales convirtió en dialécticas, les dió, además, nombres insólitos, entre ellos uno al parecer exclusivamente masculino; además aplicó como nombre a sus esclavos hasta partículas gramaticales como por ejemplo: "Pues" y "Pero", con todo lo cual intentaba evidentemente dfrecer ejemplos drásticos de la libertad soberana con la que el hombre debe usar la lengua, no como su esclavo, sino como su amo. A este proceder pertenece también su afirmación de que una palabra debe tener en cada ocasión el significado que el que habla intenta prestarle. En esto se muestra campeón decidido de la teoría convencionalista "del lenguaje" (compárese I, 442), y ateniéndose firmemente a ella, se esfuerza en obstruir la fuente más fecunda de errores dialécticos y metafísicos.

10. Atendiéndonos a la tradición, hemos contado a Diodoro entre los megáricos. En realidad, su lugar de nacimiento fué Iaso en la lejana Caria; y sólo por haber sido indirectamente discípulo de Eubúlides queda relacionado con esa escuela; por otra parte, el mismo Eubúlides había llegado a Megara procedente de Mileto. Se ignora si fué Atenas o Megara donde Diodoro ejercitó su actividad de maestro, de la que entre otros

sacó provecho también Zenón, fundador de la Stoa. La historia de la filosofía procede a menudo como la astronomía, la cual, con intención de facilitar la orientación, y no sin arbitrariedad, reúne en una sola constelación estrellas muy separadas entre si. La semilla sembrada por Sócrates había germinado poco a poco en muchas partes de Grecia, entre ellas en regiones que hasta entonces habían quedado al margen de la especulación filosófica, y en más de un lugar la dialéctica socrática llegó a amalgamarse estrechamente con la de Zenón. A ello contribuyó la influencia poderosa del movimiento cínico, de manera que la distinción que se hacía entre escuelas y sectas dentro de estos círculos no está exenta de cierto matiz artificial. Estilpón, por ejemplo, habría sido encaminado hacia la filosofía por uno de los dialécticos de Corinto, de nombre Trasimaco, quien a su vez era discípulo en segundo grado de Euclides; sin embargo, había figurado entre los discípulos del cínico Diógenes. Megara era su ciudad natal y el lugar donde desplegó su actividad; mas no debe olvidarse que no fué solamente discípulo de los megáricos. Alexino era oriundo de Elida, y fué allí donde terminó su vida. Mientras que otros dialécticos, como Clinómaco de Thurii, se distancian de los megáricos sólo en el aspecto exterior, un vínculo particularmente estrecho une también la escuela megárica a la escuela élico-erétrica. 1) Aquí nos encontramos con Fedón, el nombre tan caro a todos los admiradores del arte platónico. De noble origen, era un hombre de extraordinaria belleza, cuyas románticas peripecias lo hicieron mucho más célebre que su importancia filosófica. Hecho prisionero de guerra, había sido arrancado a su patria, Elida, y vendido en Atenas como esclavo, donde vivió en un estado de degradación a la que difícilmente quedaría expuesta la moderna juventud masculina. Rescatado por Sócrates y sus amigos, llegó a convertirse en discípulo predilecto del sabio ateniense, y, después de su muerte, se dedicó a la enseñanza en su ciudad natal, destacándose además como escritor. De sus diálogos no nos han llegado más que algunos pocos fragmentos, algunas palabras y frases que no nos dicen absolutamente nada. Ya hemos tenido oportunidad de mencionar su diálogo "Zopiro" (compárese pág. 62). Otro de sus diálogos se intitulaba "Simón", nombre de un zapatero con

quien mantenía asiduo trato Sócrates o al menos así se pretende. De las escasas noticias que poseemos acerca del contenido del diálogo en cuestión, se ha llegado a la conclusión, probablemente no sin fundamento, de que en él se esbozaba la moral socrática en su aplicación a las sencillas relaciones civiles en oposición a lo que Fedón consideraba una exageración unilateral o una degeneración de las mismas.

A esta rama élica, la antigüedad asoció, en forma algo externa, la erétrica, cuyo representante principal, Menedemo de Eretria 1) (en Eubea) contaba entre sus maestros, además del gran Estilpón de Megara y de otros socráticos, también a los oscuros sucesores de Fedón. El contraste que existe respecto a Estilpón, o sea, entre la fama de que gozaba y el limitado conocimiento que el mundo moderno posee de lo que constituía el fundamento de esta fama, se repite en forma mucho más ostensible todavía en cuanto a su discípulo; un contraste acentuado por la circunstancia siguiente: De Eubea provenía también Antígono de Caristo, quien solía manejar alternativamente el cincel del escultor y el punzón del historiador. Dedicábase a escribir biografías de filósofos contemporáneos en forma de memorias, y con esa predilección especial por los detalles minuciosos, a la manera de las pinturas de costumbres, que son característicos de todas las producciones del período helenístico, tanto en el campo literario como en las artes figurativas. Antígono, quien sin duda mantendría relaciones personales con Menedemo, contando seguramente entre sus discípulos, 2) nos ha legado las más precisas informaciones acerca de la personalidad y las condiciones de vida del filósofo de Eretria. Este pertenecía a una familia de nobles, pero su padre, arquitecto, distaba mucho de ser rico. Se le describe como de estatura mediana, de complexión robusta y nervuda, y con la tez tostada por el sol. Aborrecía toda pedantería, y también como director de escuela observaba una conducta que se caracterizaba por no ajustarse a normas. Cada uno de sus discípulos estaba sentado o se mantenía de pie, según su preferencia; las sillas no estaban dispuestas en semicírculo como en otras escuelas. Llevaba una vida en común con su amigo de infancia Asclepíades, y esta costumbre no se modificó ni cuando Menedemo contrajo matrimonio con una viuda, y su amigo con la

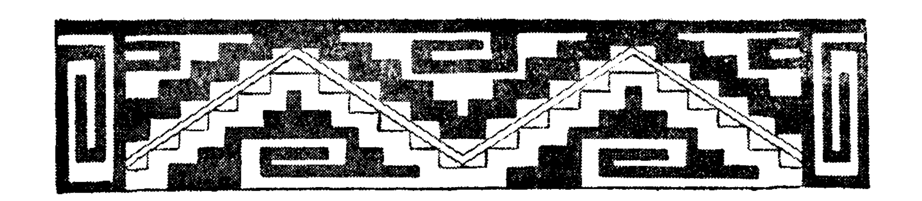
hija de ésta. Amaba la poesía. Entre sus poetas predilectos contaba a Homero y Esquilo; en cuanto al drama satírico, la palma correspondía, según él, a su compatriota Aqueo. Entre los contemporáneos que cultivaban la poesía, eran amigos suyos el poeta didáctico Arato —quien, lo mismo que él, estaba en relaciones familiares con el Antígono Gonata, rey de Macedonia— y Licofronte oriundo de Calcídica, en Eubea. De este último nos ha llegado una descripción de las "simposios", que el filósofo, extraordinariamente hospitalario, se complacía en organizar. Los convidados entre los cuales figuraban también los discípulos, que hacían su aparición hacia el final del festín, gozaban con moderación de los manjares y del vino, hallando su placer en conversaciones espirituales, a las que ponía fin el canto del gallo. 1) Menedemo poseía un espíritu perspicaz y un humorismo agudo; en su carácter se aparejaban la severidad con la mansedumbre. De la primera dió muestras frente al hijo de su íntimo amigo al expulsarlo de la escuela y privarlo de su saludo hasta haberlo hecho volver al camino recto después de no sabemos cuáles desvíos. También frente a sus adversarios en el campo científico conservaba su amabilidad personal; así, por ejemplo, sabiendo que la esposa de su enemigo Alexino estaba por emprender un peregrinaje a Delfos, puso a su disposición una escolta para protegerla de los bandidos. Y es que, hablando en términos modernos, el profesor se había convertido en Presidente de la pequeña república. También en este terreno, como jefe de Estado, supo distinguirse por su previsión y energía. En esa época en que las ciudades de Grecia, entre ellas Atenas, rivalizaban entre sí para humillarse ante los Diádocos, él supo conservar una conducta tan ajena a la indigna adulación como a la desafiante altanería.— Prueba de ello es el principio que poseemos todavía de una carta que él, en nombre de los ciudadanos de Eretria, envió a Antígono Gonata para felicitarlo por la victoria obtenida por éste sobre los celtas en Lisimaquia (278 a. de J. C.}, Poco después, sus adversarios políticos consiguieron su destierro; a la edad de setenta y cuatro años murió en la corte de aquel soberano, en Macedonia.

Entre los filósofos de su tiempo tenía en alta estimación a Estilpón, sobre todo por su elevado modo de pensar. En su

doctrina transmitida sólo oralmente, Menedemo se acerca a Sócrates. Insiste vigorosamente en la unidad de la virtud y en su identidad esencial con la inteligencia. En lo concerniente a los asuntos religiosos, se inclinaba hacia la libertad de pensamiento; sin embargo, al igual que Estilpón, no aprobaba el proceder burlón de los impíos, pues le parecía que ellos intentaban "volver a matar a golpes a una muerta". Más adelante hablaremos de sus innovaciones en el campo de la lógica, lo mismo que de las proposiciones de Diodoro que presentan afinidades con las suyas propias. A éste, lo mismo que a Estilpón, lo une también lo que podríamos llamar un reforzamiento del sentido de la realidad, en cuyo desarrollo habían influido sin duda los grandes progresos de las ciencias naturales. En efecto, entre los contemporáneos de los filósofos en cuestión figuraban investigadores de la jerarquía de Erófilo, fundador de la escuela médica empírica; Euclides, uno de los maestros más grandes en el campo de la geometría y de la óptica, y Aristarco de Samos, el Copérnico de la antigüedad (cf. I, 155). Al igual que en las décadas quinta y sexta del siglo XIX, el grandioso desarrollo de la ciencia natural desalojó, casi sin lucha, los sistemas apriorísticos de filósofos como Schelling o Hegel, un proceso similar, si no nos equivocamos, tuvo lugar en el primer cuarto del tercer siglo antes de Jesucristo. Esta analogía se destaca con claridad cada vez mayor en el curso de nuestra exposición; aquí, en este lugar, nuestra vista no abarca más que una pequeña parte del gran cuadro. El esfuerzo de los cínicos, dirigido con sano entendimiento e intelecto vigoroso hacia la eliminación de las abstracciones presentadas como realidad, se vió coronado por un éxito cada vez más rotundo. Los que son capaces de valuaciones exactas descubrirán las mismas tendencias en Diodoro y Estilpón. En cuanto a los pensadores de Eretria —y, al hablar de ellos debe entenderse, en primer lugar a Menedemo—, se refiere expresamente que "negaban la existencia substancial de las propiedades generales, reconociéndola únicamente en los objetos individuales concretos" [1]).

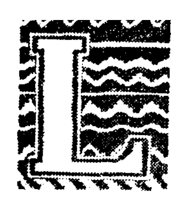
Pero lo que más nos atrae y complace en aquellos hombres es que representan una tregua en la guerra encarnizada entre la filosofía y la vida real; gracias a ellos, la filosofía, reconciliada con las costumbres nacionales, y renunciando a preten-

siones exageradas, ejerció una influencia benéfica. Menedemo de Eretria —injustamente calificado de cínico por sus adversarios, cuando en realidad era un filósofo animado de acendrado amor a su patria—, al frente del gobierno de su pequeña ciudad ofrece una imagen grata a la mirada del historiador; una imagen que hace pensar en una isla tranquila, acariciada por los rayos del sol en medio de un mar tempestuoso.



CAPÍTULO IX

LOS CIRENAICOS

A luz encendida por Sócrates no virtió su resplandor solamente sobre Eubea o Elida. Sus rayos se esparcieron hasta las comarcas más alejadas del mundo helénico. Y fué precisamente en uno de los extremos del mismo, en la costa de África, donde se formó una escuela socrática que floreció durante varias generaciones y que sólo se apagó para resucitar en la escuela de Epicuro, y reinar durante siglos en esta nueva forma, compitiendo con la de la Stoa en el dominio de los espíritus y corazones.

Al Este de la gran Sirte, en el vilayeto que hoy se llama Barka, recientemente separado de Trípoli, se habían establecido los griegos en época muy temprana, llegando a fundar cinco ciudades, entre las cuales Cirene era la más antigua y de mayor renombre. [1]) Tanto los antiguos como los modernos concuerdan en exaltar la magnífica disposición de la ciudad y la riqueza de la región que la rodea. Protegida al sur contra la arena y el calor del desierto por una cadena de montañas, y situada a 600 metros sobre el nivel del Mediterráneo, sobre una terraza del altiplano que en forma de escalera desciende hacia el mar, Cirene goza de la bendición de un clima admirable, que con su uniformidad recuerda el de la costa californiana. Construida sobre el "seno resplandeciente" —según la poética expresión de Píndaro— de dos cimas de montaña, próxima a una fuente que brota con ímpetu poderoso de rocas calcáreas, esta ciudad ofrecía, y sigue ofreciendo aún al viajero que visita

sus ruinas, "el cuadro más encantador que pueda ofrecerse a su mirada". (Enrique Barth). Por encima de las verdes colinas, de las honduras profundas cubiertas de retama y mirtos, laureles y adelfas, la mirada baja hacia el mar azul, a través del cual habían llegado en otros tiempos los colonizadores de la isla de Tera, del Peloponeso, de las Cícadas, a tomar posesión de este lugar espléndido, creado, diríase, para ejercer señorío entre las regiones vecinas y las tribus berberiscas que constituían su población. La ingeniería hidráulica y caminera de los griegos había realizado maravillas en este lugar. Se aprovechó el declive natural del terreno y practicando galerías, túneles y terraplenes se trazaron carreteras que desde la costa del mar se dirigían en serpentina hacia las alturas del altiplano. Talladas en las paredes rocosas, a ambos lados de la vía, el viajero puede observar las entradas a innumerables tumbas, ricamente decoradas con motivos arquitectónicos y pictóricos: una necrópolis que no tiene igual en el mundo. Todo venero de agua era interceptado antes de filtrarse en el suelo calizo, para ser utilizado en campos y jardines, mediante incontables canales. Sobre las pendientes de las montañas apacentaban rebaños de ovejas cuya lana era sumamente apreciada; en sus prados fértilísimos pastaban multitud de caballos que solían obtener victorias en los grandes juegos nacionales de la madre patria.

La vida espiritual, en cambio, se mostró mas bien lánguida durante mucho tiempo en aquella colonia alejada. Luchas incesantes con los indígenas, sólo en parte ganados para la cultura y costumbres griegas; guerras sangrientas con el gran Estado vecino, Egipto, consumían las energías de la población. Repetidas veces los vacíos producidos en ella tuvieron que ser llenados mediante nuevas corrientes inmigratorias. Las treguas entre las luchas externas fueron ocupadas por luchas por la constitución interna, en las cuales el régimen monárquico, sometido a limitaciones solamente temporarias, logró mantenerse hasta mediados del siglo V, cuando en todo el resto del mundo ya había dejado de existir. Unicamente la isla de Chipre, gracias a su posición limítrofe con el mundo helénico y su población que sólo en su mitad tenía sangre griega, ofrece a este respecto una simetría con Barca y Cirene. De la misma manera que

aquí se mantuvo más tiempo la forma originaria del régimen político, también se conservó por más tiempo que en cualquier otra parte del mundo griego la forma antigua de la poesía. La Telegonía, que constituye la parte menos antigua del llamado ciclo épico, tuvo como poeta en Cirene a Eugamon, en una época (poco antes de mediados del siglo VI) en que en Jonia y en toda la madre patria griega ya se había apagado la epopeya cediendo su lugar a las formas subjetivas de la poesía. La Cirenaica no brindó una contribución notable a la ciencia y al arte de Grecia hasta quedar reunida con el Egipto, encontrando la paz bajo el cetro de los Ptolomeos. A esa época pertenecen algunos de sus hijos más famosos: el docto y refinado poeta de la Corte, Calimaco; Eratóstenes, ingenio enciclopédico; el poderoso pensador crítico Carnéades. Solamente la semilla socrática había sido sembrada ya antes en el suelo de la Hélade líbica dando allí frutos abundantes y muy especiales bajo todo punto de vista.

2. El abanderado de la nueva doctrina fué Aristipo. [1]) De este hijo de Cirene se afirma que en los Juegos Olímpicos encontró a un discípulo de Sócrates, y hondamente impresionado por las descripciones que éste le hiciera, resolvió trasladarse a Atenas para incorporarse al círculo socrático. Del resto de su vida apenas sabemos sino que impartía enseñanzas a cambio de una contribución pecuniaria —por lo cual Aristóteles lo llama sofista— y que, al igual que Platón y Esquilo, permaneció algún tiempo en la corte de Siracusa. Su actividad literaria queda envuelta en tinieblas que difícilmente podrán ser disipadas. Parece indudable que muchas obras le fueron atribuidas por error, y aun algunas se hicieron pasar por suyas con móviles tendenciosos. Como quiera que sea, dado que Aristóteles —su contemporáneo, más joven, pero tan competente de juicio como bien informado— no sólo conoce algunas de sus doctrinas particulares, sino también las argumentaciones correspondientes, resulta difícil admitir que no hubieran sido fijadas por escrito. Por lo demás, otro contemporáneo, el historiador Teopompo, no hubiese podido acusar a Platón de haber plagiado a Arístipo; acusación por cierto muy injusta, pero que no se hubiera podido hacer si no hubiesen existido escritos filosóficos del pensador de Cirene. Hasta nosotros no han lle-

gado más que algunas pocas líneas de los mismos, pero, en cambio, ni el más mínimo fragmento de la "Historia de Libia" que se le atribuye. También se han perdido dos diálogos intituladas "Aristipo", en los cuales el megárico Estilipón y Espeusipo, sobrino de Platón, discuten su doctrina. 1) En cambio, no nos es desconocida su personalidad, de la cual la antigüedad se había formado una imagen nítida y bien determinada. Aristipo era un virtuoso en el arte de vivir y en el arte de tratar a sus semejantes. Se aproxima a los cínicos en su empeño de superar todas las vicisitudes del destino, pero no cree tan firmemente como ellos en que la salvación consiste en la renuncia y la fuga ante las dificultades y peligros de la vida. El dueño de un caballo o de una nave, no es aquel —así afirman que dijera— que no los utiliza, sino el que sabe dirigirlos con seguridad. Este principio lo aplicaba también a los placeres. Su famoso dicho "Yo poseo, no soy poseído" que habría pronunciado refiriéndose a sus relaciones, verdaderas o supuestas, con la célebre hetaira Laide, tiene un alcance que va mucho más lejos que el motivo que lo sugeriría. "Ser dueño de las cosas y no dominado por ellas", dice un verso de Horacio con el cual el poeta delínea el ideal que Aristipo se formaba de la vida. 2) "Cualquier color", dice también el poeta romano, "cualquier condición, cualquier situación", todo le iba igualmente bien. Aristóteles 3) exalta, casi contra su voluntad, su sosegada ecuanimidad al contar como él, a cierta manifestación altiva de Platón contestó lacónico y frío: "¡Cuán distinto es nuestro amigo!" (refiriéndose a Sócrates). Era propio de su carácter una serenidad alegre que lo preservaba de preocuparse ansiosamente por el porvenir ni de lamentar en demasía lo pasado. En él se aparejaban con una equidad sin par la capacidad de gozar y la ausencia de necesidades; su suavidad y calma pacientes frente a cualquier provocación, produjeron una profunda impresión en sus contemporáneos. Su naturaleza pacífica que le hacía aborrecer las disputas, y, en consecuencia, también la participación en la vida pública, no carecía, sin embargo, de valentía que se manifestaba en forma mas bien pasiva que activa, o sea, en el desprecio de la riqueza y la capacidad de soportar el dolor. Hasta Cicerón coloca a Aristipo al lado de Sócrates, y habla de "los dotes grandes y divinos" que en am-

bos hombres compensaban todas las ofensas que tanto con sus palabras como con sus hechos pudieran haber cometido contra costumbres y tradiciones. Todavía el siglo XVIII tendía a simpatizar con este tipo de carácter. Montesquieu nos proporciona, sin proponérselo, una ilustración de las afirmaciones personales de Aristipo al decir de sí mismo: "Mi máquina está constituida tan perfectamente que todos los objetos pueden afectarme con suficiente vivacidad para extraerles placer, mas no lo bastante para que me hagan sufrir". Y los abates que frecuentaban los salones de las damas del gran mundo, no tenían, ciertamente, razones para preferir el tosco sayal de los poco pulidos cínicos al hábito elegante del filósofo que solía hacer uso de los perfumes. La época actual, en cambio, contempla con cierta extrañeza este tipo de naturaleza humana. Los hijos de nuestro tiempo preferimos las naturalezas animadas de pasiones fuertes, aunque tendientes a ser unilaterales y exclusivas, a la ágil versatilidad y calma serena del que se empeña en transformar su vida en una obra de arte. Mas no debe dejar de reconocerse que la fría perspicacia de una mente así constituida le confería una capacidad excepcionalmente elevada para examinar y valuar con desapasionada imparcialidad los hechos de la naturaleza humana. Platón indica con la designación de "refinados" y de "refinadísimos" a ciertos filósofos en quienes con toda razón hemos de reconocer a Aristipo y sus secuaces. 1) En efecto, la sutileza en las distinciones, la agudeza en el análisis y el rigor en las argumentaciones, eran caracteres que más que nada distinguían a la escuela de Cirene.

El campo de los intereses científicos estaba casi tan estrechamente circunscripto para Aristipo como lo estaba para su maestro Sócrates. Era tan poco inclinado como éste al estudio de la naturaleza; con respecto a las matemáticas se afirma que, con intención de condenarlas, había hecho observar —por cierto que con bastante poca perspicacia— que quedaban por debajo de las artes manuales, por cuanto no tienen en cuenta como aquéllas "lo mejor y lo peor", con lo que quiere decir que no se preocupan de poder ser útiles para el hombre o contribuir a su bienestar. 2) El objeto principal de su interés, lo constituía, por lo tanto, la ética, o sea, la doctrina

concerniente a la conducta recta, y, si en esto concuerda por entero con Sócrates, de igual modo los móviles que guiaban al maestro son afines a los que lo guían a él. Heredó de Sócrates —así podemos expresarnos— el anhelo de claridad y determinación en el tratamiento de los problemas éticos. Pero él lo maneja de una manera fundamentalmente distinta. Aquí —en el campo del método— es a Antístenes a quien se aproxima. En ambos, la dialéctica y la búsqueda de la definición pasan a segundo plano. La base segura a que aspiran, no la encontraban ya en los conceptos, sino en los hechos. Sin embargo, Aristipo se cuida de apoyarse en un empirismo solamente ficticio, como lo eran las representaciones que de la edad primitiva se hacía Antístenes. Es el primero que intenta remontarse a los hechos fundamentales de la naturaleza humana, o sea —adoptando la expresión de Goethe— al protofenómeno. 1) Para él, lo mismo que para su maestro, la eudemonía significa finalidad y punto de partida. Pero es otra la senda que él elige para determinar su esencia: en lugar de definir conceptos, establece los hechos. Para él, el elemento esencial de la eudemonía —concepto que, en cierto modo, oscila entre el de la felicidad y el del bien supremo— es la sensación del placer. Es ella lo que anhelan por un impulso instintivo tanto los niños como los animales; es este impulso lo que los hace huir del dolor. Es, por lo tanto, el hecho, a la vez incontestable y fundamental, o, como podríamos decir, el "protofenómeno" del cual debe partir toda tentativa de determinar reglas de conducta para la vida humana.

Para poder seguir el hilo del pensamiento de Aristipo y los que pertenecían a su escuela, resulta indispensable estar íntimamente familiarizado con las especulaciones hedónicas modernas. Únicamente así, las escasas citaciones de las cuales proviene todo lo que sabemos del sistema moral de los cirenaicos, pueden llegar a ser comprensibles para nosotros; únicamente así, aquella doctrina muerta puede volver a hablarnos como si tuviera vida aún. Si se quiere que el afán de placer sea considerado como una base incontestable para la construcción de una legislación de la vida humana, resulta imprescindible una severa distinción que Aristipo supo hacer con no menor precisión y coherencia que Jeremías Bentham

(1748-1832). El placer como tal debe ser considerado, siempre y en todas partes, como un bien, y como aun así se presenta a menudo la necesidad de evitarlo, esta necesidad debe ser demostrada cada vez con argumentos válidos. Para ello debe distinguirse estrictamente entre la sensación de placer y los hechos que la producen, la acompañan o que de ella derivan, y evitar con máximo cuidado las confusiones de esta índole. A riesgo de dar lugar a los peores equívocos, la escuela de Aristipo, lo mismo que Bentham en los tiempos modernos, sostuvo con obstinada firmeza que el placer como tal es siempre bueno, cualesquiera sean sus causas o sus consecuencias. Unas y otras pueden producir una cantidad de dolor mayor que el placer conseguido; en tal caso, el bien queda más que contrabalanceado por el mal, y entonces es sólo razonable evitar un caso semejante. Por el contrario, en otros casos, las acciones acompañadas por impresiones dolorosas son el único medio para procurarse el placer, son en cierto modo el precio que debe pagarse por él. También resulta indispensable pagarlo cuando se trata de procurarse un aumento de placer. El arte de vivir se reduce, pues, al arte de la mesura o del cálculo, análogo a lo que Platón expone al final de su diálogo "Protágoras", y que él presenta como consecuencia legítima de las doctrinas fundamentales de Sócrates, y además como una consecuencia a la cual parece que no pueda dar enteramente su adhesión interior.

3. Pero de la explicación de la teoría volvamos a los argumentos que le sirvieron de fundamento. Arístipo no consideraba que el placer fuera mera liberación del dolor, como más tarde hiciera Epicuro, pero tampoco como un goce violento o como el que acompaña el apaciguamiento de un anhelo apasionado. En una escala gradual de placer o de dolor, si nos es permitido expresarlo así, el placer de Aristipo no corresponde al cero de Epicuro, pero sí a un grado, aunque no muy elevado, de la parte positiva de ésta. La mera ausencia de dolor o de placer era considerada por él como "estado intermedio".

No es claro el camino que Aristipo siguió para llegar a estas determinaciones más precisas de su "placer". Sólo sabemos que él lo consideraba como un "movimiento suave" que

se transmite a la conciencia, contraponiéndolo al movimiento brusco o tumultuoso que la conciencia registra como dolor. 1) No puede haberlo guiado solamente la simple observación de los hechos naturales, puesto que el niño y el animal, cuyo ejemplo tanto le gustaba evocar, anhelan igualmente, si no más, el placer violento que el moderado. ¿Fué la consideración de la corta duración de las sensaciones de placer más intensas, o la de la mezcla del dolor característica de la necesidad y deseo apasionados (los precusores de los placeres de esta especie), o fueron ambas cosas al mismo tiempo las que determinaron su juicio y su elección? Todo nos autoriza a hacer suposiciones parecidas. Pues nada parece más extraño a su índole mental que la arbitrariedad de un mero acto autoritario que hubiera declarado el placer suave como único y verdadero placer, considerando inexistente cualquier otra variedad del mismo. Un fundamento racional de esta preferencia parece indicar también la aserción de que "un placer no se diferencia de otro placer". 2) La interpretación menos forzada de esta extraña proposición es seguramente la de que Aristipo —lo mismo que Bentham— no negó las diferencias en la fuerza, duración y pureza de las sensaciones de placer, pero sí impugnó la afirmación apriorística de que haya diferencias cualitativas o diferencias de valor en los placeres. Interpretada así, aquella frase no constituye más que una protesta contra la pretensión de otorgar prioridad a una clase de placeres sobre la otra, fundándose, no en un razonamiento de cualquier especie, sino exclusivamente en los llamados juicios intuitivos.

No obstante, consideraba que el placer parcial o singular es digno de ser anhelado de por sí, y no solamente como medio para conseguir ese "complejo de impresiones singulares de placer" que en aquel entonces se designaba con el nombre de eudemonía. Aquí, el tenor de la citación antigua concuerda casi al pie de la letra con la afirmación de un utilitarista moderno quien, al menos hasta este punto, ha seguido siendo un hedonista puro": "Las partes constitutivas de la felicidad son sobremanera variadas, y cada una de ellas es deseable por sí misma, y no solamente como parte de una suma". 3) Con ello se rechazaba la objeción, fácil de preveer, y que en efecto fué hecha muy pronto, de que la vida humana, vista en su con-

junto, presenta un excedente de dolor y no de placer. Por inevitable que pareciera esta concesión al punto de vista del pesimista, no por ello resultaba menos deseable la oportunidad de procurarse la suma máxima de placer obtenible, fuera o no superior a la suma de los dolores experimentados en el curso de una vida humana. La "facultad cognoscitiva" era declarada un bien, pero no una finalidad por sí misma; debe ser considerada más bien como medio para conseguir la finalidad indicada, o sea, la de procurarse el máximum posible de deleite. Ella preserva al sabio de los peores enemigos de la felicidad: la superstición y ciertas pasiones que "como la del amor y de la envidia, están basadas en mera imaginación". Mas no de todos los afectos puede salvarse el sabio; no se le ahorra ni la tristeza ni el temor, por tener ellos un origen natural. La sabiduría basada en tales opiniones acertadas no garantiza, sin embargo, la felicidad. El sabio no será perfectamente feliz, ni tampoco su oponente, el malvado, será totalmente infeliz. Tanto el uno como el otro experimentarán esas sensaciones sólo "en la mayor parte"; en otros términos, la sabiduría y su contrario poseen la tendencia a procurar, respectivamente, la felicidad o la desdicha. Y hasta para producir esta tendencia no basta —nótese esta corrección del exclusivismo socrático— la facultad cognoscitiva por sí sola; tampoco puede prescindirse para ello de la educación, al menos no de la educación del cuerpo. De la misma manera, y en parte seguramente por esto, las virtudes no son privilegio exclusivo del sabio. Algunas de ellas pueden hallarse también en quienes no lo son.

Este espíritu de cauta moderación, este temor reflexivo al exclusivismo y a la exageración, contrastan de manera muy agradable con la impresión que causa la mayor parte de los sistemas éticos de los antiguos y que nuestros lectores habrán recibido seguramente de la exposición del sistema cínico. Pero tampoco aquí faltan puntos de contacto entre las dos grandes ramificaciones éticas de la socrática. Aun cuando Antístenes, al expresar que está por encima de la necesidad y de cualquier forma de dependencia exterior, proclame su odio a la esclavitud de los placeres sensuales, a veces en términos exagerados y hasta antinaturales como abanderado de una aver-

sión y desprecio incondicionales hacia el deleite en cualquiera de sus formas, se le atribuye, no obstante, la sentencia de que "los placeres constituyen un bien, aunque solamente aquellos que no van seguidos de remordimiento alguno", 1) manera de ver con la cual también Aristipo se hubiera declarado de acuerdo; sólo que él hubiera formulado la sentencia en una forma más precisa, sosteniendo que el placer es un bien aun en el caso, descontado por los cínicos, de que el bien quede contrabalanceado en demasía por el mal del remordimiento.

Hasta ahora hemos tratado el sistema hedonístico —del cual poseemos un esquema pobre, pero que, sin embargo, nos revela nítidamente puntos importantes—, como si fuera por entero obra de Aristipo. Pero esto no puede afirmarse con plena seguridad. La amplia discusión de los principios fundamentales que resalta hasta en aquel resumen; el criterio, que difícilmente podrá negarse, de tener en cuenta las posibles objeciones de los adversarios; la reserva prudente de muchas afirmaciones, reserva que difícilmente podía lograrse desde los primeros pasos: todo esto hace pensar en otra posibilidad. Tal vez aquel extracto no proceda de los escritos del fundador de la escuela, sino de escritos de sus sucesores. Heredera de la doctrina de Arístipo es su hija Aretea, la cual, a su vez encaminó a su hijo hacia la filosofía. Dicho sea de paso que éste es el único caso en toda la historia de la filosofía en que el hilo de una tradición especulativa haya pasado por las manos de una mujer. Tal vez esa circunstancia haya contribuido por su parte a la finura del tejido. Ahora bien, el "discípulo de la madre", Aristipo el joven, es considerado a veces autor de una proposición de la ética cirenaica, y al menos no debe parecernos imposible que la sistematización final de la doctrina sea obra de Aretea y de su hijo. Una circunstancia exterior contribuye a apoyar esta suposición, sin conferirle, sin embargo, carácter de plena certeza. Allí donde trata de la ética hedonística, Aristóteles no lo hace en nombre de Aristipo, sino solamente en el de Eudoxo, 2) el cual, después de haber hecho considerables conquistas en el campo de las matemáticas y de la astronomía, construyó sobre ella un sistema moral muy afín al de los cirenaicos, y fundado sobre sus mismas presuposiciones. El modo más sencillo de explicar el silencio en tor-

no al nombre de Aristipo, es pensar que él no había dejado un sistema elaborado, sino solamente indicaciones a las cuales debemos recurrir para construirlo. Esta conclusión, sin embargo, no resulta del todo convincente, puesto que Aristóteles no consideró digna de mención alguna la teoría del conocimiento de los cirenaicos, la que —podemos considerarlo casi como seguro— Platón mienta e impugna en su diálogo "Teeteto". No es tampoco del todo imposible que Aristóteles, tanto en uno como en otro caso, haya evitado intencionadamente de hablar del "sofista "Arístipo por motivos de menosprecio y aversión personal.

Fundada o no esta suposición, en todo caso debemos tener el mayor cuidado en distinguir entre la doctrina cirenaica del placer y la disposición personal y temperamento del fundador de la escuela, inclinado a una reposada laxitud. Cuán necesaria se hace una distinción semejante, nos lo muestra el caso paralelo de Eudoxo, quien, como acabamos de decir, basaba su ética, a igual que Aristipo, en la búsqueda del placer, mientras que él mismo, según nos informa Aristóteles, se mantenía alejado del placer en una medida extraordinaria, ganándose, precisamente por la estima de que gozaba por esta razón, numerosos adictos para su doctrina. Recordamos también el ejemplo de Jeremías Bentham, cuya larga vida estuvo dedicada a trabajar para el bienestar de sus semejantes. Finalmente, la historia de la escuela cirenaica nos enseñará que la concepción de la vida de muchos de sus miembros sufrió muchas modificaciones, y que el problema de si es accesible la felicidad y en qué consiste, encontró respuestas muy diversas, sin que por ello la base de la doctrina se hubiera modificado en su esencia. Por la índole de esta fundamentación y por el hecho de vincular los preceptos morales al bienestar del que obra, la ética cirenaica concuerda, por otra parte, con todas las doctrinas morales de la antigüedad, todas las cuales descansan sobre un fundamento eudemonístico o, si se prefiere, egoístico. Que la finalidad de la vida sea llamada eudemonia, o que este complejo, más bien vago, sea descompuesto en sus elementos, es decir, en los elementos de placer que constituyen la dicha, esto no establece ninguna diferencia esencial. En cambio es de gran importancia la doble cuestión: la del con-

tenido práctico de éste como de otro sistema moral cualquiera, y la concerniente a la deducción de las reglas de conducta aprobadas por él, de los principios en que se basa.

4. En lo concerniente al contenido del sistema moral cirenaico, carecemos casi por completo de informaciones precisas y dirigidas hacia los detalles; pero es precisamente esta carencia, unida a alguna que otra indicación positiva, lo que parece señalar que el ideal de vida de estos socráticos no se diferenciaba mucho de los ideales tradicionales. Del mismo Aristipo se cuenta que habiéndosele preguntado para qué servía la filosofía, contestó: "Ante todo todo, para esto: para que el filósofo, aunque se suprimieran todas las leyes, pueda continuar viviendo precisamente como hasta entonces había vivido". [1]) por limitado que suela ser el valor de tales apotegmas desde el punto de vista histórico, debe reconocerse que difícilmente una sentencia similar (que, por otra parte, tiende a demostrar cómo el sabio sabe superar todas las restricciones de las leyes) habría podido ser pronunciada por los labios del fundador de la escuela cirenaica, si su doctrina se hubiese alejado de las ideas dominantes aunque sólo en la medida en que, por ejemplo, lo hicieron los cínicos. Esta impresión queda reforzada por la circunstancia de que no tengamos indicio alguno de una ruptura de los cirenaicos con las tradiciones sociales, mientras que aun aquellos miembros de la escuela que, como Teodoro, provocaron grandes escándalos por sus herejías religiosas, permanecieron siempre en las mejores relaciones con los poderosos de su época, lo cual nos autoriza a llegar a la conclusión de que su manera de vivir no estaba reñida con las formas tradicionales.

Huelga decir que los cirenaicos no entendieron por "placer" el mero placer de los sentidos. Entre otras cosas, señalaron que hasta las impresiones recibidas por la vista y el oído operan sobre el ánimo de manera distinta, según el fallo de la inteligencia, puesto que las mismas exteriorizaciones de dolor despiertan en nosotros un sentimiento penoso cuando provienen de personas que realmente sufren, y, en cambio, procuran deleite cuando son emitidas por los actores de un drama sobre el escenario. No obstante, es cierto que la escuela, o mejor dicho, una parte de la misma, consideraba que las impresio-

nes corporales son más vivas e intensas; y como prueba de que ello correspondía a la convicción general, se indicaba el hecho de que tanto en la educación como en la justicia criminal se recurría principalmente al empleo de castigos corporales. 1) Aquí debe pensarse en el desarrollo ulterior de las doctrinas éticas de los cirenaicos, el cual de acuerdo al carácter cultural de la época, se vino realizando conforme a dos tendencias directivas: la de un mayor refinamiento y la del pesimismo (compárese pág. 161). Cuatro generaciones después de Aristipo tenemos a Hegesias, a quien se aplica el sobrenombre de "Persuasor de la muerte" (Peisithánatos. 2) En su libro "El suicidio", o, más precisamente, "El suicidio mediante el ayuno", trató, lo mismo que en sus discursos, los males de la vida de manera tan impresionante que las autoridades de Alejandría se creyeron obligadas a prevenir contra el peligro de una propaganda tan poderosa a favor del suicidio privándolo de su cátedra. 3) Con semejante procedente no nos puede sorprender el enterarnos de que Hegesias creyera inaccesible la eudemonia y que considerara como tarea propia del sabio más bien la de evitar el mal que la de ir en busca de bienes. Lo que nos sorprende mucho más a nosotros, o al menos a quienes no hayan reparado en la íntima y profunda relación entre las distintas ramificaciones de la socrática, es el tropezar también aquí con la doctrina cínica de la adioforia. Hegesias justificaba en forma distinta que los cínicos tal indiferencia por todo lo que es exterior; afirmaba que por su naturaleza nada encierra placer o hastío, sino que el primero resulta exclusivamente de la novedad o rareza, mientras el segundo resulta por efecto de la saciedad: una exageración del concepto, justo en sí, de que la costumbre anula la sensibilidad. Dé la doctrina fundamental socrática de que es imposible elegir libremente la acción malvada, nace también el principio de la indulgencia contra el culpable, que Hegesias insistía en recomendar con especial empeño. Al que incurre en una culpa no se le debe odiar, sino instruirlo, principio que hace pensar en opiniones análogas de pensadores modernos como Spinoza y Helvetius.

Contemporáneo de Hegesias fué Anniceris, gracias al cual la ética cirenaica alcanzó el grado máximo de fineza de que era capaz. 4) De acuerdo con los rasgos generales de su épo-

ca, Anniceris no confiaba mucho más que Hegesias en que el hombre pudiera adquirir la felicidad positiva. En cambio declaraba que el sabio es feliz aun cuando sea diminuta la parte de placer que se dé a gozar personalmente. Al parecer, él encontraba el complemento de la minúscula suma de placer en los sentimientos basados en la simpatía, y que son denominados amistad y gratitud, piedad y amor a la patria. Es verdad que también había refutado como psicológicamente inadmisible la fórmula según la cual "debe elegirse por sí misma la felicidad del amigo", en forma idéntica a Helvetius que declaraba psicológicamente absurda la fórmula de pretender "el bien por el bien". La felicidad ajena —opinaba Anniceris— no puede llegar a convertirse en objeto directo de nuestra sensibilidad. Mas tampoco consideraba como la mayoría de los hedonistas que el origen de los afectos altruistas, a título de formaciones de segundo grado, fuera exclusivamente la utilidad que los hombres. Para él, la amistad no tenía su fundamento solamente en los beneficios recibidos; para ello bastaba con una simple demostración de benevolencia aunque no se exteriorice en una acción efectiva. Ante todo, él supo reconocer plenamente el hecho psicológico, de suma importancia, de que los sentimientos altruistas, cualquiera sea su origen, adquieren gradualmente una fuerza independiente, y que conservan esta fuerza aun en el caso que, al parecer, él consideraba excepcional, de que no proporcionen más placer que penas. Y no sólo reconoce este proceso como un hecho, sino que aprueba el sacrificio así implicado, al declarar que el sabio, aun considerando el placer como finalidad y siendo adverso a todo cuanto signifique una disminución del mismo, consentirá de buen grado en tal disminución por amor al amigo. Una conducta análoga aprueba y recomienda con respecto a la patria; pero tanto en uno como en otro caso ignoramos por completo los argumentos en que se basan éstas sus exhortaciones.

Así hemos llegado a una cuestión importante: la del puente que en el sistema moral de los cirenaicos permitía pasar de la búsqueda del placer y de la felicidad individual hacia el reconocimiento de deberes sociales y del valor de los sentimientos altruistas. No es lícito dudar del hecho de que su sistema, en cualquiera de las varias formas que asumió, había buscado

un medio de transición semejante y de que creyó haberlo hallado. Los cirenaicos podían reconocer que el elemento convencional había tenido una parte bastante considerable en los juicios corrientes acerca de lo que es justo e injusto, de lo que es recomendable y de lo que es repudiable, y hasta podían declarar que lo justo y lo injusto tienen su fundamento exclusivo en las costumbres y la convención, y no en la naturaleza, opinión que probablemente apoyaban —como Hipias— remitiendo a los desacuerdos existentes a este respecto en las distintas épocas y los distintos pueblos: con todo eso, empero, para ellos tenía un valor indiscutible —como sabemos por testimonios documentales— el principio de que su sabio debía evitar la injusticia y el mal. 1) A falta de informaciones seguras y explícitas acerca del hecho histórico que aquí nos interesa, podemos recurrir a la ayuda de la analogía y recordar los métodos adoptados por quienes, en épocas distintas, formularon doctrinas parecidas. La primera, más directa y más fácil de dichas mediaciones, consiste en la doctrina del "interés bien entendido". En modo alguno falta en la ilustración de los tiempos modernos semejante moral geométrica o aritmética que enseña a evitar el mal por las consecuencias perjudiciales que comporta para el que lo comete, y a hacer el bien por motivos similares. Una formulación muy precisa y consecuente de esta doctrina, verdadera quintaesencia de esta manera de pensar, por cuanto queda limitada a la consideración de la vida terrena, la ofrece, por ejemplo, un pequeño libro de Volney, el deísta francés autor de las "Ruinas", intitulado "Catequismo del buen sentido", mientras que, por el contrario, el eclesiástico inglés Taley, intercala entre "nuestra felicidad particular como motivo" y "la voluntad de Dios como nuestra norma", los premios y castigos de la vida ultraterrena, agregando así al cálculo de la doctrina terrena el cómputo concerniente al destino en el más allá. 2) Ya nos habíamos referido a la conclusión del "Protágoras" de Platón, que más adelante tendremos que examinar en forma detallada. No es del todo improbable que tanto en este pasaje como en el de "Fedón" donde se discute la virtud por prudencia, Platón haya pensado precisamente en las enseñanzas de su condiscípulo socrático Aristipo. Consideraciones de la misma índole constituyen el núcleo del sistema

moral de Epicuro quien en las cuestiones éticas sigue por lo general las huellas de los cirenaicos, aunque su temperamento inclinado al entusiasmo no estuviese del todo satislecho con semejante forma de fundar una moral. Este "canon del egoísmo" no se limita a recomendar el bien mediante consideraciones análogas a las máximas proverbiales: "La honestidad es la mejor política", o "Si no existiera la probidad, sería necesario inventarla". En esta fase del pensamiento ético, no es la exhortación a la moral de la prudencia la que es reconocida como la gran mediadora entre el egoísmo del individuo y el bien general, sino al lado de la potencia de la opinión pública, y por encima de ella, la potencia de la ley. Ambos factores vuelven a encontrarse, en esta misma relación, en las opiniones de los cirenaicos. El temor a las "penalidades legales" y a las sanciones de la opinión pública representan también para ellos serias garantías de la buena conducta.

Pero el remedio principal de los representantes más distinguidos de esta manera de ver en los tiempos modernos, lo constituye la reforma de la legislación. Formular las leyes en forma tal que hagan concordar los intereses del individuo con el interés general, era la finalidad que Helvetius se proponía y que Bentham trató de realizar, dedicándole toda su perspicacia y su extraordinaria capacidad inventiva.

La segunda de estas mediaciones consiste en la valorización de los sentimientos altruistas como elementos de la felicidad individual. Culmina en la recomendación de que se cultiven los sentimientos altruistas olvidando su presupuesto origen egoísta, y que se elija y mantenga con firmeza la dedicatoria total al bienestar de los semejantes como medio de satisfacción propia. A este respecto puede tomarse por típica la expresión de d'Alembert: "El amor propio ilustrado es el principio de todos nuestros sacrificios", o la definición de la "Virtud" de Holbach —derivada de Leibniz— como "el arte de ser feliz por medio de la felicidad de los demás". 1)

La tercera fase de este mismo proceso de sistematización doctrinal se contenta con el reconocimiento de ciertos hechos psicológicos. El hábito y la asociación de ideas hacen que sea elevado al grado de finalidad lo que originalmente era un simple medio para conseguir un fin determinado; así, por ejem-

plo, para el avaro termina por transformarse en fin en sí la riqueza al principio considerada por él como mero instrumento; así el beodo, sometido por la fuerza de la costumbre adquirida, continúa abandonándose a su vicio, aun cuando ya ha dejado de ser para él un placer. Del mismo modo, los sentimientos sociales, nacidos de las raíces del egoísmo —a través de elogios y reprensiones, a través de recompensas y castigos, a través del deseo de ganarse la opinión favorable y la buena voluntad de sus propios semejantes—, llegan a reforzarse de tal manera que se separan de aquellas raíces, adquiriendo un dominio del todo independiente sobre el ánimo humano. También del segundo y del tercer modo de estos experimentos de transición del hedonismo a la moral social, encontramos rasgos bastante claros, tanto en Epicuro como en sus antecesores los cirenaicos. Además de lo que acabamos de decir acerca de la moral de Anniceris, podemos incluir también aquí una frase citada en aquel extracto, al que tan a menudo nos hemos referido, sin circunscribir su atribución a los secuaces del pensador en cuestión: "También la prosperidad de la patria por sí sola nos proporciona tanta alegría como nuestra propia prosperidad".

5. Esta rápida reseña resulta suficiente para hacernos comprender que el hedonismo, o sea la teoría según la cual el placer y el sufrimiento del agente son un solo motivo originario de la acción humana, no implica para nada la negación de la posibilidad de actuar en forma desinteresada, y para persuadirnos de que sería mucho menos lícito todavía considerar al hedonismo inspirado por el deseo de exterminar en el mundo este modo de proceder. Muchos de los defensores más decididos de esta doctrina fueron al mismo tiempo filántropos generosos, como demuestra el ejemplo de Jeremías Bentham y otros partidarios entusiastas del progreso en los siglos XVIII y XIX. En sus manos, el hedonismo se transformó en lo que tan a menudo se confunde con él, pero que en realidad es fundamentalmente diferente, esto es, el utilitarismo, o sea, la doctrina ética que ha elegido como meta el bienestar general o "La mayor felicidad para el mayor número". Entre los factores que en la época ilustrada de la antigüedad y de los tiempos modernos —esto es, en Grecia, en los siglos IV y III antes

de Jesucristo, y en Francia en el siglo XVIII— favorecieron el surgimiento de la doctrina hedonística, y que le prestaron la máxima eficiencia en su desarrollo y difusión, deben ser considerados como principales los siguientes: declinación del espíritu religioso en las clases cultas, incremento notabilísimo de la capacidad de observación a medida que se va perdiendo la tendencia a la idealización; el deseo de dar a la vida individual, como a la de la sociedad, una base rigurosamente racional, y en realidad, científica; y, a este fin, el abandono de toda bella apariencia, para tomar como punto de partida lo menos contestable y menos sujeto a duda, aunque es justo decir que por esta misma razón se trata a menudo también de lo más patente y burdo.

Y no menos que los motivos que condujeron a esta moral, merecen nuestra consideración las consecuencias a que dieron lugar. Pues ¿quién podría negar que en cada una de las tentativas de explicación mencionadas está contenido un germen de verdad? Pero, considerando las tres en conjunto, ¿contienen también la verdad entera? Séanos permitido indicar algunos de los motivos que nos impiden responder afirmativamente a esta pregunta.

Es cierto que el hedonismo no nos parece merecer los reproches que por lo común se le hacen; mas también es verdad que no rinde suficiente cuenta de los hechos que pretende explicar. Al igual que otras doctrinas antiguas adolece de un defecto que constituye la contrapartida de una de sus mayores ventajas: aspira a un grado de simplicidad superior al que encierran los hechos. El pretendido protofenómeno que el hedonismo antiguo, al igual que el más eminente de sus adeptos modernos, Bentham, convierte en la base de todo esfuerzo humano, eso es, la búsqueda del placer y la aversión al sufrimiento, se encuentra realmente a una considerable profundidad; pero no es todavía el punto extremo hacia el cual puede avanzar la mirada del investigador. 1) Consideremos, por ejemplo, el deseo humano, o mejor dicho, animal, de alimento. ¿Es cierto que hombre y animal desean comer a causa del placer que acompaña este acto? El que examine la cosa con mayor exactitud se convencerá, creemos, de que no es así. Nuestro deseo de alimento es el resultado del impulso instintivo

que nos instiga a conservar e intensificar la vida; el placer es un fenómeno concomitante de esta acción como de todas las que favorecen la vida y sus manifestaciones vigorosas. Creemos interpretar los hechos con exactitud al representarlos de este modo. El complejo de materia que constituye el cuerpo de un animal, está sujeto a una disgregación continua que necesita ser contrarrestada para que no se convierta en definitiva. Esos complejos materiales poseen la tendencia a perdurar, hecho primordial que se manifiesta también en la reacción de la célula contra las influencias nocivas, y que no parece ser más susceptible de explicaciones ulteriores que —para citar hechos naturales análogos— el principio de la herencia, que reposa en la tendencia de los procesos a continuar ilimitadamente una vez iniciados; ni tampoco más que la ley fundamental del movimiento, que presenta esta misma tendencia de modo más amplio y comprensible. Ahora bien; en vista de que los procesos que se manifiestan en tales complejos de la materia, están, al menos en parte, acompañados por factores de conciencia y ante todo, por nociones emotivas, resulta —en virtud de una organización teleológica que no es la más llamativa, pero tal vez la más extensamente eficiente— que los procesos que favorecen la conservación del complejo dan lugar a una sensación de placer, mientras los que lo entorpecen, provocan una sensación de dolor. Placer o dolor deben ser considerados, pues, como fenómenos concomitantes de aquellas tendencias primarias, y no deben ser tomadas como protofenómenos. Estas observaciones que consideran al hombre como parte de la naturaleza y no como algo coexistente al lado de ella, y que están destinadas a desarrollar un pensamiento cuyo primer germen se encuentra ya en Aristóteles, darían lugar a interpretaciones erróneas si provocaran la impresión que el hombre, dotado de inteligencia y de sentimiento, es simplemente el instrumento pasivo de sus impulsos originarios. Porque las representaciones imaginarias acumuladas en su conciencia —o, hablando más exactamente, las capacidades de voluntad, adquiridas y modificadas por medio de tales representaciones— tienen la fuerza de poder oponerse hasta a los más poderosos impulsos originarios: el hombre puede tomar la resolución de morir, y hasta de morir de hambre. Pero mientras no haya

impuesto un veto de semejante alcance al impulso natural, éste actúa en él en forma inmediata, también sin mira alguna hacia el placer a conseguir, a pesar de que aun entonces la satisfacción del impulso traiga siempre como consecuencia el placer. En este caso como en otros, el socratismo y sus modernas trayectorias de pensamiento que le son afines, dieron un paso más en la racionalización de la vida humana. Era una idea grande la que se proponía edificar sobre un solo impulso fundamental el conjunto de las reglas de conducta. Pero este monismo o centralismo, si es lícito llamarlo así, no parece capaz de mantenerse por entero frente a la complejidad más abundante de la naturaleza, a la cual podríamos denominar su pluralismo o federalismo.

En cierto modo ocurre lo mismo con la segunda cuestión que se plantea en la consideración de las bases del hedonismo, esto es, con la cuestión concerniente al origen de los sentimientos de simpatía o sentimientos sociales. A primera vista, los más recientes progresos de la ciencia parecen ofrecer nuevos y vigorosos soportes a aquella vieja doctrina. La suposición de que solamente los sentimientos egoístas son originarios, y de que los sentimientos altruistas fueron injertados en éstos, fué defendida por los cirenaicos y por Epicuro, lo mismo que por sus sucesores modernos, entre los cuales los más consecuentes son Hartley (1704-1775) y Mill padre (1775-1836), y fué sostenida en forma que se intentó demostrar que el hábito y la asociación de ideas son los únicos medios en virtud de los cuales se efectúan estas que cabría calificar de transformaciones químicas del sentimiento y de los impulsos de voluntad. 1) Ahora bien: podemos dar una respuesta menos discutible al problema de aquellos pensadores que tenían la impresión de que los medios indicados eran insuficientes para promover un cambio tan profundo en el curso de una existencia individual, por ejemplo, para que el egoísmo más burdo dé lugar a la capacidad del sacrificio más abnegado. Nos referimos, desde luego, a la teoría moderna de la descendencia y de la evolución. Aun manteniéndonos alejados de todas las exageraciones de estas doctrinas, y, ante todo, de su parte esencial: la llamada doctrina de la selección, éstas siguen pareciéndonos aptas para hacer más verosímil que an-

tes la posibilidad de un robustecimiento de las disposiciones favorables para la vida social, y en primer lugar, incrementando la aptitud de atenerse a una disciplina, gracias a un robustecimiento de los órganos de fiscalización de la voluntad en el curso de una serie innumerable de generaciones, con lo cual resulta más explicable semejante progreso. Pero, ateniéndonos al punto de vista de estas teorías, nos trasladamos a tiempos tan remotos que el problema de si son o no originarios se sustrae a nuestro juicio, o, tomándolo con rigor, pierde su significado. Porque los mismos sentimientos pueden ser adquiridos u originarios —originarios para el hombre, adquiridos por cualquiera de nuestros antepasados animales. En lo que concierne a aquellos sentimientos que se refieren a los vínculos sociales elementales, esta posibilidad puede tomarse sin restricciones por una realidad: el rebaño precede a la horda. En el primero, los sentimientos innatos de simpatía se manifiestan en vastas proporciones. Sobre todo en cuanto concierne a la conservación de la especie. Las cosas no parecen ser muy diferentes en este respecto que en lo que atañe a los sentimientos y disposiciones cuya finalidad es la conservación del organismo individual. En esta esfera, la "química del sentimiento" nos niega completamente los servicios que presta en otros campos, y también en no pocos casos de la vida animal. El perro que ha aprendido a "amar *a* su dueño por temor y a temerlo por amor" puede haber sido educado hasta la capacidad del sacrificio de sí mismo, a través del juego de las asociaciones de ideas que guarda idéntica relación con los beneficios recibidos como con los castigos sufridos; pero, ¡bajo qué luz distinta se nos aparece el instinto de que tantos animales están dotados, o sea, el de afrontar los más penosos sacrificios a favor de su prole, y hasta de la que no ha nacido todavía! Basta pensar en el salmón que, al realizar el largo viaje del mar a las aguas dulces, aptas para la deposición de los huevos, se reduce casi a un esqueleto.

6. A una profundidad mayor aún que en el campo de la ética, el espíritu analítico de los cirenaicos supo penetrar en el de la teoría del conocimiento. No podemos darnos cuenta de los resultados logrados por ellos en este sentido, sin invitar al lector a colaborar, hasta cierto punto, en nuestras investi-

gaciones. La pérdida lamentable de todos los escritos de esa escuela, la escasez y tendenciosidad de los informes, casi todos ellos de carácter polémico, que aún poseemos, nos obligan a detenernos en minuciosas consideraciones; prolijidad de procedimiento que esperamos sea compensada por el valor del resultado.

La teoría cirenaica del conocimiento se resumió en una fórmula que se vuelve a presentar en forma idéntica en diversas informaciones independientes y que, por lo tanto, procede con seguridad de las mismas fuentes originales perdidas. Se formula de esta manera: "Solamente las afecciones (en griego: páthe) son cognoscibles". 1) Para la explicación de esta frase, nuestros informantes recurren a ejemplos relativos a los campos más diversos de la sensibilidad. Nosotros no sabemos —dicen esos informantes, con el mismo espíritu, y en parte tal vez con las mismas palabras que los cirenaicos— que la miel es dulce, que la tiza es blanca, que el fuego quema, que la hoja de la espada corta; solamente podemos darnos cuenta de ello debido a nuestras estados sensitivos; percibimos lo blanco, sentimos lo dulce, nos sentimos quemados o cortados, etc. La primera impresión del lector atento de estas páginas será que nuevamente nos encontramos frente a la teoría de Leucipo y de Demócrito sobre la naturaleza subjetiva de la mayoría de las sensaciones ("según la convención existe lo dulce, según la convención lo amargo, según la convención lo caliente, según la convención lo frío, etc." (cf. I, pág. 363). Sin embargo, esta impresión no puede confirmarse. Porque esta vez no vemos representada la contrapartida de esa afirmación de las propiedades subjetivas o secundarias de las cosas, o sea, la proclamación de los átomos y del vacío en concepto de realidades objetivas, al menos no en el sentido de que el lugar de los átomos y del vacío lo hubiese ocupado otra realidad con el mismo carácter de objetividad rigurosa. Por otro lado, debe considerarse que nuestras informaciones, por insuficientes que sean, se remontan en sus partes esenciales a autores que conocen a fondo la filosofía antigua, y que en ningún caso hubieran omitido revelar la identidad o la casi identidad de las dos doctrinas. Sin embargo, no sería del todo ocioso recordar a este propósito la doctrina de Leucipo, aun-

que sólo fuese para tomarla como punto de partida, como premisa indispensable de la doctrina de la que nos ocupamos. Indudablemente debemos considerarla como una continuación y ampliación de aquella otra tentativa más antigua, con la cual guarda relación similar a la que las doctrinas de Berkeley o Hume guardan con las de Hobbes y Locke.

Exposiciones más explícitas de esta teoría del conocimiento de los cirenaicos las encontramos en tres lugares: dos escritores filosóficos de la época posterior: el médico empírico Sexto (alrededor del año 200 después de Jesucristo) y el peripatético Aristocles, apenas una generación anterior a Sexto, del cual nos han sido conservados fragmentos considerables por el escritor eclesiástico Eusebio de Cesárea en su "Preparación evangélica"; y finalmente, el mismo Platón. Tenemos una razón concreta para alterar el orden natural de la sucesión, dando la precedencia, antes que al profundo filósofo contemporáneo de Arístipo, a los autores posteriores, inferiores a él en todos aspectos. Y es que éstos tratan expresamente de Arístipo y su escuela; Platón, en cambio, explica, en una sección de su diálogo "Teeteto" bajo el nombre de Protágoras, una supuesta doctrina secreta de dicho sofista que nosotros, junto con Federico Schleiermacher y muchos otros, creemos poder atribuir a Arístipo. 1) Es esta una conjetura que nada tiene de aventurada, pero en todo caso es una conjetura que se apoya exclusivamente en la concordancia de la exposición platónica con aquellas informaciones, aunque bien es verdad que la imagen esbozada por Platón las completa en aspectos esenciales y, por así decirlo, las ilumina por dentro.

Aristocles no nos ofrece, en realidad, mucho más que aquella fórmula, y si bien agrega a la misma una disquisición polémica difusa, ésta constituye solamente un testimonio de la total incapacidad de su autor para ajustarse al punto de vista de su adversario. Sexto es un partidario, un abogado de la tendencia escéptica. Como tal, apela al procedimiento que ya tuvimos oportunidad de observar en Demócrito, (cf. I, 403) : convertir en aliados del escepticismo a los representantes de otras tendencias. No debe maravillarnos, por lo tanto, que en un informe tan breve acerca de la doctrina del conocimiento de los cirenaicos, no sólo emplee un lenguaje propio de su es-

cuela, sino que ponga prevalentemente de relieve sus aspectos escépticos o negativos. Pero, ¡cuánta más razón tenemos para asombrarnos de encontrar acumuladas en esta breve reseña acerca del supuesto escepticismo de los cirenaicos, lo mismo que en una exposición paralela de Plutarco, palabras que son la expresión de la seguridad dogmática, tales como: verdadero, irrefutable, infalible, indudable, impecable, seguro! ¿Cómo explicar esta contradicción? Para lograrlo, parece indispensable la necesidad de penetrar más profundamente en el espíritu de estos pensadores y formarse una idea más precisa de los motivos especulativos en que se inspiraban. Lo que al principio pueda parecer hipotético en nuestra tentativa, se mostrará —esperamos— cada vez más fundado y positivo en el curso de nuestra búsqueda.

La distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias, esta conquista tan fecunda de Leucipo (cf. I, 362 ss.) había atraído la atención de los pensadores sobre el elemento subjetivo de la percepción sensible en general. Esta valorización del sujeto, tan obvia de por sí. y sin embargo, realizada relativamente tan tarde, y del significado del mismo como elemento determinador de la génesis de la sensación, cuanto más presente permanecía en el espíritu del investigador, con tanto mayor eficacia debía influir en él. Tenía que surgir la pregunta de si aquellas percepciones a las cuales se reconocía de momento un valor incondicional de objetividad, podían pretender tal reconocimiento por entero. La percepción del color, por ejemplo, era considerada como subjetivamente condicionada, pero no así la de la forma. Esta distinción nítida de hechos tan estrechamente afines, tenía que provocar vacilaciones en cuanto se captara los no pocos fenómenos calificados de ilusiones de los sentidos a que se halla expuesta la vista aun fuera de la mera percepción del color. El bastón que parece roto cuando en parte está sumergido en el agua; el tamaño desigual que un mismo objeto pueda aparentar ante cada uno de los dos ojos, la doble visión que es resultado de un estado patológico o simplemente de una presión lateral sobre un ojo, dieron lugar a nuevas dudas. También el sentido que era considerado como el garante de la objetividad: el tacto, manifestaba, en cuanto se le hacía objeto de observa-

ciones más precisas, debilidades desconcertantes: el hecho de que, cuando se toca una bolita con dos dedos entrecruzados, parece que se toquen dos, da mucho que pensar. (No todas, pero algunas de estas ilusiones de los sentidos se mencionan en la reseña de Sexto, otras en una sección de la Metafísica aristotélica que trata de las tendencias relativistas. [1]) Muchos se tranquilizarían con la consideración de que en estos casos el testimonio de un sentido —o de un órgano del sentido— puede ser rectificado por otro, como también que la percepción que se produce en circunstancias anormales puede ser corregida por otras normales. Pero, ¿qué nos garantiza —podía objetar el escéptico— que en otros casos en los cuales resulta imposible la corrección, no se den ilusiones igualmente graves? Y, aparte de esto, ¿no había hecho notar ya Demócrito que no es el número, ni el más o el menos, ya sea de de personas o de condiciones, lo que puede decidir si se trata de una verdad o de un error? (cf. I, 403 s.). Basta con recordar los ataques violentos que los eleáticos habían dirigido contra los testimonios de los sentidos. Esta tendencia adversa a las percepciones sensibles debía encontrar nuevo pábulo en la profundización de las reflexiones arriba mencionadas, y especialmente por cuanto en el centro de estas reflexiones se encuentran observaciones del género de las que acabamos de tratar. Además, el eleático estaba lejos de haber muerto; sobrevivía en la escuela socrática de Megara, a cuyos adeptos pudimos calificar de neo-eleáticos, por cuanto aparecen como herederos de Zenón y de sus predecesores. No puede dudarse de que el antiguo grito: "¡Los sentidos son mentirosos; negaos a darles crédito!" "¡La verdad se halla fuera del mundo de los sentidos y por encima de él!", volvía a escucharse con renovado vigor. Un grito que también en el espíritu de Platón encontró la mayor resonancia. Mas no sólo los eleáticos, sino tampoco sus adversarios, como Protágoras, carecían de sucesores. Cabe preguntarse cuáles podían ser las armas para proseguir aquella querella antigua. La proposición: "Todo cuanto puede percibirse es real", estaba desde el principio impregnada de subjetivismo, de ese subjetivismo que resalta ya en la determinación del "hombre" como "medida de todas las cosas", y que se manifiesta con máxima claridad en aquel

pasaje de la obra sofista "Sobre el arte", toda ella compenetrada de un espíritu protagórico, en la cual se dice que "Si lo no-existente puede ser visto como lo existente, no sé cómo alguien puede tenerlo por no-existente, si es que se le puede ver con los ojos y conocer con el espíritu" (cf. I, 505). Lo que en una generación precedente no era más que una inspiración ocasional, una iluminación momentánea, llega a convertirse ahora en foco de la defensa del testimonio de los sentidos. Sus defensores abandonan, por así decirlo, las fortificaciones externas, retirándose al corazón de la fortaleza, en las mismas percepciones sensibles. Éstas ya no son consideradas como garantías de cualquier cosa externa a ellas; con ello se brinda a los opositores la concesión más amplia, pero al mismo tiempo se les quita el arma más eficaz para el ataque. Es posible que la sensación no proporcione un testimonio válido de las propiedades o aun de la misma existencia de los objetos externos; pero en sí es irrefutable; posee por sí misma un valor absoluto, una verdad incondicional, y, en unión con los demás procesos de la conciencia, resulta perfectamente suficiente para constituir el compendio del saber necesario para los fines humanos. 1)

7. El que oiga hablar por primera vez de esta renuncia a la creencia en la realidad del mundo externo, puede llegar a preguntarse si ha caído en medio de locos. Si creéis en la verdad de esta vuestra doctrina— en términos parecidos se han dirigido al obispo Berkeley y a sus secuaces— podréis chocar tranquilamente con la cabeza contra el soporte de un farol, ya que no es posible que un soporte que no existe pueda hacer daño a una cabeza que no existe. A lo cual éstos solían responder: Nosotros no negamos la sensación de resistencia y todas las demás sensaciones de las cuales se compone la imagen del soporte, de la cabeza y de todo cuanto constituye el mundo externo; lo que sí negamos o acerca de lo cual, al menos, no sabemos nada —dice una parte de dicha escuela— es aquel misterioso "algo" cuya existencia vosotros suponéis detrás de los fenómenos presentes en nuestra conciencia como en toda otra conciencia similar, unidos entre sí por constantes leyes de sucesión y coexistencia. Lo que nosotros denominamos representación de "un objeto externo", como, por ejemplo, "de

un árbol, de una piedra, de un caballo, de un hombre" —así nos dice un defensor moderno de esta doctrina, Mill *sénior,* en su "Análisis de los fenómenos del espíritu humano"—, "es la representación de cierto número de sensaciones percibidas simultáneamente con tanta frecuencia que en cierto modo se funden en una unidad". En forma totalmente similar, Platón dice en su "Teeteto": "A un grupo semejante se le da el nombre de hombre, piedra, animal, y de cualquier otra cosa". 1) Aquí, Platón trata de pensadores cuya sutileza tiene buen cuidado en hacer resaltar, contraponiéndose a los materialistas que no creen sino en lo que pueden tocar con sus manos. Dice de ellos, además, que todo lo disuelven en procesos y acaecimientos, pero que excluyen por completo el concepto del ser. Finalmente los señala (mediante la transparente ficción de una secreta doctrina de Protágoras) como sucesores del gran sofista, y por último nos da noticias de una doctrina de las sensaciones que les es propia y de la cual pronto deberemos ocuparnos. Nuestros lectores ya no dudarán de que entre los contemporáneos de Platón, esta imagen se ajusta muy bien a aquellos para quienes "solamente las afecciones son cognoscibles" y que declararan como "tal vez" existente, pero "no accesible para nosotros" la "cosa externa', que se supone supeditada a un grupo de tales afecciones (Sexto) 2) Una vez más debemos quejarnos de la parquedad de nuestras fuentes. Ignoramos cómo aquellos primeros representantes de la manera de pensar conocida actualmente con el nombre de fenomenalismo, reaccionaron frente a la opinión tradicional. ¿Intentaron explicar el origen de esta última? ¿O acaso, tal como han hecho un psicólogo inglés y un físico germano-austríaco de nuestros días, señalaron los procesos psíquicos en virtud de los cuales "un complejo de posibilidades de sensaciones parece conquistar una existencia duradera, de la cual carecen nuestras sensaciones mismas, y por lo tanto, una realidad mayor de la que les corresponde?". ¿O explicaron que "colores, sonidos, olores de los cuerpos son mutables", mientras que como "núcleo permanente " permanece lo "tangible", sustraído, en gran parte, a la mutación temporaria e individual, la cual aparece como fondo, base o "sostén de las cualidades mutables que quedan adheridas a ello", y que como tal sigue siendo man-

tenido por los hábitos del pensamiento también "cuando ya se ha abierto camino la noción de que vista, oído y tacto guardan entre sí la afinidad más estrecha"? ¿O, finalmente, mostraron que de la confluencia de estas dos corrientes nació el concepto de la substancia material? Nosotros no lo sabemos. Mas no quedaríamos nada sorprendidos si nos enteráramos de que no llegaron a superar las bases rudimentarias de tales consideraciones, a pesar de que es difícil que por lo menos no hicieran una crítica del concepto de ser.

La exposición que Platón hace de la teoría de la sensación de los cirenaicos puede ser considerada auténtica solamente en sus rasgos fundamentales, mientras que muchos detalles pueden ser atribuidos a su espíritu creador, que difícilmente se limitaría nunca a reproducir lisa y llanamente las opiniones ajenas. Por esta razón, destacaremos tan sólo aquellos rasgos fundamentales. Según ellos, dos elementos se combinan para reproducir toda sensación: uno activo y otro pasivo. Este proceso es representado como un movimiento y relacionado, en broma o en serio, con la doctrina heraclítica del fluir perpetuo de las cosas. Del encuentro de esos dos elementos, los cuales solamente en éste su encuentro se convierten en activo y pasivo, respectivamente, nacen al mismo tiempo la sensación y el objeto de la sensación: junto con la percepción visual, el color, junto con la percepción auditiva, el sonido, etc. No percibimos un duro, un blando, un frío, un caliente, etc., ya precedentemente existente, sino que todas estas cualidades pasan a existir junto con la percepción. Pero: ¿cómo debemos figurarnos este proceso que engendra a un mismo tiempo la sensación subjetiva y, si no el objeto dotado de cualidad, la cualidad objetiva?

Como habíamos dicho, Platón lo califica de movimiento y lo presenta claramente como movimiento que tiene lugar en el espacio. Lo que habíamos indicado como elementos del movimiento, queda en Platón tan indeterminado que da lugar a una enojosa falta de claridad, que lo mismo puede ser impremeditada que deliberada. En la exposición de esta doctrina no se habla para nada de lo material o corpóreo, sino que la negación, repetida con insistencia, de toda existencia absoluta, la contraposición enfática de las "actividades, procesos y todo

lo invisible" con todo cuanto es visible, nos lleva lejos de toda materialidad. 1) O, mejor dicho, nos conducirían muy lejos de ella si los subrogados del concepto riguroso de materia, a los cuales recurren muchos pensadores antiguos (entre ellos el mismo Platón y Aristóteles), no fueran de una indeterminación asombrosa. Por lo tanto, no resulta del todo imposible que, a lo menos en el original, se indicara como objeto de aquel movimiento una especie de materia desprovista de forma y de cualidad. Pero al menos debe incluirse la posibilidad de que Aristipo haya tenido in mente un elemento corpóreo en el sentido propio de la palabra. Esta última suposición, que es la más natural, dió lugar a la objeción de que los cirenaicos incurrieron en una petición de principio, por cuanto intentaron disolver lo corpóreo en sensaciones y después derivar las sensaciones mismas de lo corpóreo. Sin embargo, es al menos discutible que este reproche sea justo. Porque en ningún caso cabe disputar al fenomenalista, a título de tal, el derecho de ocuparse de la fisiología de los sentidos o de las ciencias naturales en general. Por más que él parta de la declaración que por cuerpos y materias no entiende más que complejos de posibilidades permanentes de sensaciones (u otras abstracciones de esta índole, las cuales, en último término, se remontan todas a sensaciones) : no por esto queda menos libre de tratar de las condiciones fisiológicas de cualquier sensación particular lo mismo que de las condiciones materiales de cualquier otro proceso. Puede discutirse que aquella deducción sea lícita, mas no la procedencia de su aplicación a este caso. 2) En realidad, es posible que los cirenaicos hayan procedido en forma análoga. Así parece confirmarlo el hecho de que se les censurara por "haber vuelto a incluir" la física y la lógica en su sistema del cual habían sido desterradas, pues parece que la parte final de su sistema doctrinal (cuarta y quinta parte) se ocupaba de las "causas" (física) y de los "argumentos" (lógica).3)

8. Sería interesante saber qué forma revestía en particular esa su lógica. Carecemos de toda información positiva al respecto. Pero aun así se habría podido suponer a priori que, al igual que en nuestros días, también en la antigüedad la doctrina fenomenalística del conocimiento y una fundamen-

tación hedonística utilitaria de la moral iban acompañadas por un empleo empírico-inductivo de la lógica. Tal fué el sistema de los epicúreos posteriores, según nos enseña un escrito de Filodemo, encontrado hace más de tres decenios entre las cenizas de Herculano. 1) Ya con motivo de la primera reproducción de aquella lógica inductiva, el autor de estas páginas tuvo ocasión de señalar rasgos, apenas notados hasta entonces, de doctrinas análogas en las escuelas de los escépticos y de los médicos empíricos. ¿Cuál fué la raíz común de todos ellos? Esta cuestión ha sido profusamente iluminada por Ernesto Laas al llamar la atención sobre una alusión precisa de Platón en la "República", que antes había pasado inadvertida. Es un pasaje en el cual se habla de la conservación de sucesos pasados en la memoria, de la observación precisa de cuanto ha precedido y sucedido después, y de lo que sucede simultáneamente, y de la previsión más segura de lo que sucederá en el futuro, como fruto de lo antedicho; todo ello en un lenguaje que, a pesar de las metáforas, concuerda en forma impresionante con las expresiones de autores más recientes que conocían la lógica inductiva de la época. No nos equivocamos si pensamos, no ya en Protágoras tal como hiciera otro investigador, sino en Aristipo, el contemporáneo de Platón. Y de todo esto extraemos la conclusión de que éste echó los cimientos de una lógica que no era otra cosa que un complejo de reglas para la determinación de la sucesión y coexistencia de los fenómenos. El cirenaico debía esperar serias objeciones, que seguramente no le habrán ahorrado sus adversarios de espíritu bélico y despiadadamente inquisitivo. "Tú no crees en la realidad de las cosas exteriores" —exclamarían— "al menos niegas su cognoscibilidad; ¿dónde queda entonces un lugar, por diminuto que sea, no ya para la ciencia, sino hasta para la más sencilla previsión? ¿Cómo puedes deducir el mañana del hoy? ¿Cuál es para ti la base de las corrientes verdades de la experiencia, que nadie, ni siquiera tú, has negado? ¿De dónde sabes tú que el fuego arde, que el agua apaga la sed, que los hombres son mortales, que poseen carácter de estabilidad las consecuencias en que se funda nuestra vida práctica, y en qué están basados los procedimientos de los artistas y de los artesanos, de los médicos, de los pilotos, de los agricul-

tores, etc.?" No es abandonarse a conjeturas azarosas el suponer que los cirenaicos se vieran obligados a dar una respuesta a tales preguntas, sin admitir, aunque sólo fuera con su silencio, que la negación de la cognoscibilidad de los objetos externos implicara también la renuncia a cualquier clase de ciencia y cualquier actividad práctica basada en ella. Y precisamente la respuesta que les permitía dar su teoría del conocimiento, es la contenida en aquella alusión platónica. En ella no se habla de objetos, pero sí de acontecimientos y sucesos; y la lógica inductiva mencionada en ella, bien puede haber surgido de una concepción del mundo, que no buscara ni hallara detrás de las cosas y de los seres otra cosa que complejos de fenómenos unidos entre sí mediante leyes. Por lo tanto, resulta bastante probable que la primera aparición de una crítica radical del conocimiento viniera acompañada al mismo tiempo por la primera formulación de aquel canon teórico que es conciliable con esta crítica y que ha vuelto a encontrarse con ella en el siglo XIX: esto es, con la formulación de las normas relativas a la determinación de sucesos y coexistencias puramente fenomenales.

Regresemos de esta divagación y dirijámonos a la consideración de la concepción cirenaica del problema principal del conocimiento —que solamente en sus rasgos fundamentales nos ha sido transmitida con claridad—; concentremos nuestra atención en un punto sobre el cual puede considerarse excluida toda duda: la doctrina cirenaica de las sensaciones, cuyo primer formulador fué el sofista Protágoras, pero que con seguridad fué desarrollada posteriormente por Aristipo. No existen ilusiones de los sentidos en el verdadero significado de la palabra, sino que, por el contrario, toda impresión es el producto natural y necesario de los factores que la determinan: esta importante verdad se enuncia en el "Teeteto" de la manera más nítida que pueda desearse y en íntima conexión con doctrinas indudablemente cirenaicas. [1]) No es refiriéndose a la mayoría o minoría de los sujetos que sienten de una u otra manera, ni refiriéndose a aquello que es el estado normal predominante o excepcional del sujeto sensible, como pueda determinarse una distinción fundamental (por diferente, podremos agregar nosotros, que sea el valor de las conclusio-

nes que de las diversas sensaciones saquemos para la conducción de nuestra vida). Los autores de una teoría semejante se adelantaron mucho a su siglo, como lo revela ya el hecho de que algunos de nuestros contemporáneos más eminentes no hayan considerado superfluo proclamar aquellas verdades e insistir en las mismas. En 1867, Germán Helmholtz escribió estas frases [1]: "Un daltonista verá negro o amarillo-gris oscuro el cinabrio; ésta es la reacción justa para su ojo, de naturaleza particular. Sólo es necesario que él sepa que su ojo es de naturaleza distinta de los de otras personas. En sí, una sensación no es más verdadera ni más falsa que la otra" ("verdadera para mí, es mi sensación" se dice en el "Teeteto", "a pesar de que los no-daltonistas tengan la gran mayoría a su favor. Por otra parte, el color rojo del cinabrio existe solamente por cuanto hay ojos hechos como los de la gran mayoría de los hombres. Con exactamente el mismo derecho, el negro es una propiedad del cinabrio —vale decir, para los daltonistas." (Es una cosa absurda —se dice en el mismo texto— "el dulce que no sea dulce para nadie"). En el año siguiente, otro físico-filósofo que hemos mencionado, se expresó como sigue, respecto a la misma cuestión: "La expresión "ilusión de los sentidos" demuestra que hasta ahora no ha llegado enteramente a nuestra conciencia —o al menos no hemos creído necesario manifestarlo también por medio de la terminología con que nos expresamos— el hecho de que los datos de los sentidos no son falsos ni ciertos; la única cosa justa que puede decirse de los órganos de los sentidos, es que en circunstancias diferentes producen sensaciones y percepciones diferentes... Se suele calificar de ilusiones los efectos no usuales".

Queda todavía por mencionar una importante circunstancia negativa. Los problemas de la mutación, de la inherencia, de la predicación que tanta importancia asumieron en las discusiones de los megáricos, de los cínicos, y hasta del mismo Platón, no aparecen en lo más mínimo en ninguno de los testimonios que poseemos de las doctrinas de los cirenaicos. Esto no debe sorprendernos si tenemos en cuenta que todas esas cuestiones enigmáticas son brotes del concepto de ser, que los autores de la teoría de la sensación expuesta en el "Teeteto" procuraron extirpar, como Platón afirma expresamente. El

deseo de liberarse de las dificultades que surgen de este concepto, habría influido indudablemente con fuerza notable en las determinaciones del pensamiento, tanto de los fenomenalistas antiguos como de los más recientes. 1) Hasta qué punto la crítica cirenaica del concepto de ser respondiera a inspiraciones polémicas contra los miembros de otras escuelas socráticas, nos resulta absolutamente imposible de determinar, a causa de la falta total de noticias al respecto. Tal vez precisamente esta controversia formara parte de las disputas que tuvieron lugar entre Aristipo y Antístenes, y más tarde, entre un representante posterior de la escuela africana, Teodoro, y el megárico Estilpón.

9. La discordia entre los socráticos fué menos tenaz en el campo de la ética que en el de la metafísica. En el de la ética vuelven a resurgir siempre de nuevo los rasgos del antepasado que ellos tienen en común. Podría hablarse de una tendencia regresiva hacia el arquetipo, la cual trata de eliminar los tipos particulares, o al menos de aproximarlos entre sí. Esto nos recuerda el nombre de Teodoro a quien acabamos de mencionar. 2) Era discípulo, en tercer grado, de Aristipo, pero en su manera de vivir, lo mismo que en su doctrina, era casi tanto cínico como cirenaico. Desterrado a una edad muy temprana de su patria a consecuencia de luchas de partido, actuó como maestro en Atenas y Corinto, mas también como político en la corte de Ptolomeo I; en calidad de diplomático ante Lisímaco, y finalmente, al lado del gobernador egipcio Magas en su ciudad natal, donde "tenido en alta estima" por éste último, terminó sus días. Fué, por lo tanto, un filósofo a la par que hombre de mundo y cortesano, pero, a pesar de esto, cuanto se quiera menos adulador. Todo lo contrario: su intrépida franqueza, alimentada por la plena conciencia de su propia dignidad, que manifestaba con la mayor impavidez frente a los poderosos, constituyen sus rasgos más sobresalientes, y recuerdan a Diógenes y sus seguidores. Rasgos a la vez cínicos y cirenaicos son también su cosmopolitismo y el escaso valor que atribuía a la condición de ciudadano: más cínico que cirenaico era su menosprecio de la amistad, de la cual no tienen necesidad los sabios, pues éstos se bastan

a sí mismos, mientras que es del todo extraña a los malvados, cuyo afecto no suele subsistir una vez le han sacado provecho.

Teodoro ha expresado el juicio que le merecían las formas de la fe popular con no menos audacia (y seguramente con mayor audacia aún) que otros contemporáneos socráticos suyos (ante todo Estilpón y Menedemo, cf. pág. 221). No estamos en condiciones de juzgar si el sobrenombre de "ateo" que le dieron, estaba totalmente justificado. La mayoría de los autores que nos informan respecto a su personalidad, le atribuyen esa actitud espiritual; otros afirman que había lanzado sus flechas sólo contra los dioses de la mitología; otros, que Epicuro se había inspirado en los poderosos resultados de la crítica de Teodoro para elaborar su propia doctrina religiosa, que en modo alguno era atea. Eso permite suponer quizás que Teodoro combatiera también la fe en la Providencia y en intervenciones especiales de la Divinidad, razón suficiente, sin duda alguna, para verse envuelto en acusación ante el Areópago, de la que lo protegió Demetrio Faléreo, que gobernaba en Atenas entre los años 317|16 hasta 307|6. También bastaba para que lo incluyeran entre los que negaban a Dios, junto con Diágoras y Pródico (cf. vol. I, 457 y 481); y asimismo fué suficiente para que un escritor eclesiástico posterior se creyera con derecho de decir que él había "negado la Divinidad y que, por lo tanto, había instigado a todos al perjurio, al hurto y al robo". 1)

En realidad, su ética posee ese rasgo de profundidad que hemos encontrado en Hegesias y en Anniceris. Es evidente que la palabra "placer" le parecía incluir demasiadas asociaciones comprometedoras para que pudiera designar aquella eudemonía considerada como finalidad de la vida por todos los socráticos por igual. En su lugar aparece una expresión que pertenece más bien a la vida afectiva que a la esfera de la sensibilidad, y que indica una condición permanente antes que un hecho momentáneo: la de la alegría o serenidad; su contraste es la tristeza o turbación. 2) El único bien verdadero (es decir, el único medio eficaz para conseguir aquel fin) lo constituyen el entendimiento y la justicia —esta última evidentemente considerada por él como correlativa a aquél— y lo contrario de ello es el único mal verdadero. El placer y

y el dolor —ambos entendidos en sentido estricto, como nos enseña claramente la segunda de las palabras griegas: pónos— están colocados entre las cosas "medianas" o indiferentes en sí, entre la "adiáfora" para emplear la expresión de los cínicos y estoicos. A esta doctrina, que sólo conocemos a grandes rasgos, se le puede reprochar que no preste la debida atención a las condiciones exteriores de la existencia, y de incurrir por este motivo en la misma exageración que se puede achacar a la moral de las dos escuelas mencionadas. Pero resulta difícil comprender que el mismo compilador a quien debemos estas informaciones escasas, pero de valor, pueda agregar de inmediato que, "en ciertas circunstancias", el sabio de Teodoro llegará a robar, cometer sacrilegios y cosas por el estilo; un informador libre de malevolencia en ningún caso habría dejado de exponer con precisión las asombrosas "circunstancias" en que a veces se destrona el bien supremo: la justicia.

A menos que nos encontremos frente a una invención grosera, nos parece que sólo cabe elegir entre dos posibilidades: Que nuestro cirenaico atribuyera en alguna discusión dialéctica un significado del todo inocente a palabras que por lo común señalan acciones moralmente reprochables, como, por ejemplo, cuando nosotros hablamos de mentiras de necesidad, de engaños de necesidad, etc.: basta con pensar, por ejemplo, en las discusiones socráticas acerca del hurto de armas con la intención de impedir Un suicidio, y ciertos engaños destinados a salvar una vida, y cosas similares (cf. pág. 70 s.) ; o bien se trata de "casos teóricos" de índole muy singular: de aquella casuística ficticia mediante la cual los criterios éticos habituales quedan desprovistos de su aplicabilidad, tal como hallaremos ejemplos en los estoicos, que, por ejemplo, hablan de la necesidad del incesto en el caso de que lo impusiera la conservación del género humano. Las cosas presentan un aspecto diferente teniendo en cuenta ciertas sentencias del semi-cínico Teodoro, que abogaba en pro de la licencia en materia de relaciones sexuales, propugnada por dicha secta; pues no tenemos razones para dudar de la autenticidad de esas sentencias.

Hemos calificado de semi-cínico a Teodoro; en cambio, podemos llamar a su discípulo Bión [1]) cínico en sus tres cuartas partes. Oriundo de Boristene (Olbia), situada a orillas

del Dniéper, frecuentó las escuelas filosóficas de la madre patria, habiendo sido discípulo, no sólo de Teodoro, sino también del académico Crates y del peripatético Teofrasto. Se dedicó a maestro ambulante y adoptó el hábito de los cínicos, pero, a diferencia de éstos, se hacía pagar por sus enseñanzas; fué, además, un escritor extraordinariamente fecundo tanto en prosa como en verso. Dotado de un alto grado de espíritu y agudeza, lanzaba sus flechas sin discriminación en todas las direcciones. Dos versos parodísticos, los únicos que poseemos aún de él, ponen en ridículo al venerando Arquitas, lo cual, a nuestros ojos, lo empequeñece más que todas las habladurías malévolas que circulaban en torno suyo, que hace mucho tiempo ya, y con mucha razón, Erwin Rohde denunció como puras "inventivas mordaces y calumniosas". 1) Eran la venganza de los ataques violentos dirigidos por Bión contra la religión popular no menos que contra los filósofos de toda especie y categoría. El papel representado por él en su época recuerda en algo el de Voltaire, a quien también se parece por el hecho de habérsele atribuido que se convirtiera en la hora de su muerte. Las imitaciones hechas por Teles (cf. págs. 172 s.), y en especial el diálogo sumamente ingenioso entre la "Pobreza" y las "Circunstancias de la vida", nos permiten formarnos una idea de la particularidad literaria de Bión. En cuanto a su doctrina, se trata de un cinismo mitigado que tomó del hedonismo la adaptación al ambiente, extraña al cinismo, y que no exhorta tanto al desprecio del placer como a la moderación en el goce que permitan las circunstancias.

El resultado final de todas estas adaptaciones, transformaciones y fusiones (cf. pág. 211) es el siguiente: Poco a poco van secándose las ramas menores del árbol del socratismo; se extinguen la escuela megárica y la élico-erétrica. El cinismo conserva su forma rigurosa de secta; lo que contiene de ciencia, pasa a una escuela nueva, no menos ruda, la Stoa, la cual se contrapone al Epicureísmo, nacido del hedonismo, tendencias que en realidad le son más afines íntimamente de lo que nos hace suponer la vehemencia de sus querellas de hermanos. Porque entre Epicuro y Zenón ya no mediaba tanta distancia como entre Aristipo y Antístenes. Dividido así en estas dos ramas avanza, a partir de entonces, el socratismo, asimilando

la rama cínica las concepciones de la naturaleza de Heráclito, y la cirenaica la física de Demócrito. Desarrollada de este modo, e integrada con estos agregados, la doctrina de Sócrates se transforma en religión, no de las masas propiamente, sino de las masas cultas, y lo sigue siendo por espacio de varios siglos. Como se ve, el proceso de esta transformación se ha realizado con una regularidad sorprendente. A la urdimbre formada por la ética se agrega aquí y allí una trama de filosofía de la naturaleza; el tejido acaba siendo un sistema que satisface las necesidades religiosas, morales y científicas de miríadas de seres humanos. Los mediadores que realizaron esta transformación y difusión del socratismo, eran sin duda hombres eminentes, mas no ciertamente espíritus de una elevación absolutamente superior. Lo mismo que se habla de conductores del calor y de la electricidad, podría hablarse también de conductores del pensamiento, que se distinguen perfectamente de los espíritus verdaderamente creadores. Esto no quiere decir que consideremos justa la opinión popular sobre el g€nio, sino que, a nuestro juicio, es totalmente independiente de sus antecesores en el terreno del pensamiento. Nadie puede, como por encanto, extraer de la nada algo absolutamente nuevo e inaudito. Pero la diferencia parece consistir en lo que vamos a exponer.

Un espíritu de primer orden sistematizará y desarrollará los elementos hallados y elegidos de las concepciones del mundo, de una manera que esté conforme con su elevada y fuertemente destacada originalidad; y es precisamente por esto por lo que tiene pocas probabilidades de ganarse en poco tiempo la aprobación de un amplio público. En compensación, y gracias a la extraordinaria riqueza de su individualidad, su acción abarcará hasta épocas muy posteriores, *a* las cuales ofrecerá puntos de contacto siempre nuevos, y en esta forma ejercerá su influencia sobre la vida espiritual de la humanidad entera. A este tipo pertenecía el espíritu potente en cuyo estudio concentramos ahora nuestra atención. También en él, el socratismo se fusiona con otros elementos de cultura, en especial con el pitagorismo; pero la influencia del nuevo producto quedó al principio limitada a sectores mucho más reducidos. Puede decirse que con el socratismo cínico y cirenaico se unen direc-

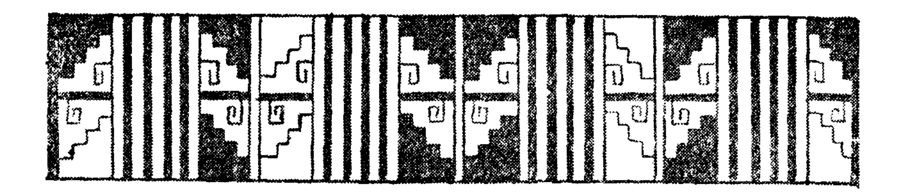
tamente las construcciones doctrinales que acabamos de mencionar, los amplios movimientos de masas a que éstas dieron lugar y cuyo desarrollo apenas se entenderá algo a base del contenido de los dos próximos libros de la presente obra. Mas no tendremos que arrepentirnos de haber permanecido largo rato al lado de Platón, de su alumno Aristóteles y en el sector de los discípulos de ambos.

LIBRO QUINTO

PLATÓN

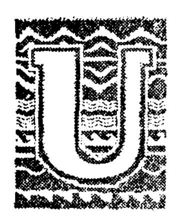
— por estar privado del mejor guardián. —¿De quién?, dijo Adimanto. —De la razón —contesté yo— mezclada con la música. La cual [razón] siendo la única salvadora de la virtud, habita durante toda la vida en el que la posee.

PLATÓN, *República,* VIII, 549 B.



CAPÍTULO **PRIMERO** 1)

APRENDIZAJE Y VIAJES DE ESTUDIOS DE PLATÓN

N contemporáneo eminente 2) ha dado una singular definición del "gran hombre". Un gran hombre —dijo— son varios hombres reunidos en uno solo. Tal vez esta expresión no pueda aplicarse a ningún genio con mayor exactitud que a Platón. Por más que admiremos la potencia de su talento y la magnitud de su obra, mayor asombro aún nos causa su diversidad. Platón tiene por lo menos tanto de poeta como de pensador. Y en cuanto al pensador, se equilibran en él las cualidades más contradictorias: la facultad de construir un macizo edificio espiritual, y una agudeza penetrante que incesantemente vuelve a socavar toda construcción de esa índole, sometiendo a un examen severísimo y nunca desfalleciente tanto los resultados del pensamiento propio como los del ajeno. Primero escéptico y luego místico, genio constructivo y analítico, Platón acreditó sus facultades en una larga serie de obras: en la escuela fundada por él, tan pronto una como otra de ambas tendencias han ocupado el primer plano en el correr de los tiempos, alternando sucesivamente por espacio de poco menos de diez siglos.

Hasta la hora presente no se han agotado ni desvanecido los poderosos y múltiples efectos irradiados por esta extraordinaria personalidad. En nuestros días se ha alabado a Emanuel Kant llamándolo platónico. 3) Más aún: una mitad del mundo filosófico se aferra todavía a los puntos esenciales de

la idea que Platón tenía respecto a lo metafísico, mientras que la otra, menos presuntuosa, admira sus métodos de analizar los conceptos. Reformadores audaces que proyectan la transformación del orden social saludan la "República" como modelo temprano y brillante de sus esfuerzos; los que conservan tercamente los dogmas heredados, veneran con fervor al creador del "Fedro". Representantes austeros del principio de la utilidad y del racionalismo severo, consideran a Platón como progenitor espiritual; mas también la mística soñadora del Oriente y Occidente ha nacido en el mismo suelo, pues proviene de la rama más reciente de la escuela, el neo-platonismo; y la mirada del conocedor vislumbra aún ahora rastros de relación hasta con los símbolos personificados en las danzas de los derviches. 1)

Según noticias fidedignas, Platón vino al mundo en la primavera del año 427 antes de Jesucristo en la Isla de Egina, vecina de Atenas, donde *su* padre Aristón vivió algún tiempo. La familia paterna hace remontar su árbol genealógico hasta el último rey de Ática, Codros, y sus antepasados. Su madre, Perictione, pertenecía igualmente a una casa renombradísima, emparentada con Solón, y celebrada por éste, por Anacreonte y otros poetas. Platón, quien sólo tres veces, y en forma incidental, se menciona a sí mismo en sus diálogos, se detiene con gran predilección en sus recuerdos de familia. 2) También ha erigido más de un monumento a sus parientes: a sus hermanos Glaucón y Adimanto; a su hermanastro Antífono; y además, a su tío materno Cármides, y ante todo al primo de su madre, Critias. 3) Sin duda alguna debe a la sangre materna las abundantes dotes de su espíritu. Con el nombre de Critias ya hemos tropezado al ocuparnos de los principios de la ciencia de la sociedad (I, 436) ; tanto en verso como en prosa trató de cuestiones más diversas, de algunas de las cuales cabe decir que fueron descubiertas por él, por ejemplo: la descripción de constituciones, costumbres populares y caracteres determinados (bien que el poeta Simónides le había precedido en este último aspecto). Habíase formado en la escuela de la iluminación, y en su drama literario intitulado "Sisoplios" (cf. vol. I, loc. cit.) presentó la creencia en los dioses como invención de hombres inteligentes preocupados por el bienes-

tar de la sociedad. En esta obra se aparta de todas las formas de la teología, aun de las más refinadas en el sentido metafísico. Con ello concuerda también lo poco que conocemos de su psicología materialista y de su doctrina del conocimiento que expone en libros intitulados "Aforismos" y "Conversaciones". Pero si la posteridad ha conservado un recuerdo de Critias es en su calidad, no de pensador y poeta, sino ante todo de hombre de Estado. Su intervención en las luchas de los partidos atenienses a fines del siglo V y su posición a la cabeza de los llamados Treinta Tiranos, lo convirtieron en una de las personalidades más odiadas de la historia griega. Y no cabe la menor duda de que en su calidad de jefe del partido de la nobleza, no vaciló en emplear el máximum de violencia y de que cometió graves pecados políticos que al final de la guerra civil (403) tuvo que pagar con su vida. En cambio falta todo motivo para suponer que estuviera dominado por móviles bajos. Ya el modo en que Aristóteles recuerda su personalidad al lado de Aquiles (mientras que, seguramente por consideración a Platón, dejó sumidas en el más absoluto olvido sus actividades políticas), demuestra con toda claridad que le merecía un profundo respeto. 1) Lo que podría causar la impresión de falta de carácter: el hecho de que, a pesar de ser paladín de la aristrocracia, Critias, habiendo sido desterrado a Tesalia (alrededor de 406) se pusiera allí en comunicación con un jefe del movimiento democrático, con intención de incitar a los campesinos de la gleba a levantarse contra sus amos, no es adecuado para cimentar aquella incriminación. Pues el adversario de la pequeña burguesía y del proletariado que predominaba en la Pnyx, bien podía ser amigo de un campesinado libre. Como quiera que sea: lo dos únicos aspectos que interesan a nuestro objeto son: la circunstancia de que un hombre notable por su grandes condiciones y por la fuerza de su pasión contara entre los parientes cercanos de Platón, y, además, la influencia que —para emplear las palabras de Niebuhr— un hombre tan espiritual, dotado con el poder de encantar los ánimos y someterlos a su voluntad... debía ejercer sobre su sobrino. 2) "Antes de ser desterrado, podía dar la impresión de que le asistía un perfecto derecho como a toda oposición contra un régimen que ha cometido muchos abu-

sos: cuando se hundió en la miseria, Platón era muy joven todavía y no volvió a verlo hasta que regresó convertido en tirano". Por más que el adolescente Platón repudiara los excesos de aquel régimen de terror, es de suponer que los interpretara como producto de una necesidad ineluctable. Su cariño y admiración por Critias no disminuyó, contribuyendo, junto con el dolor por su tío Cármides, caído igualmente en aquellas luchas, a alejarlo de la ciudad natal y su constitución democrática. Los jefes de la democracia restablecida siguieron luego una conducta muy poco indicada para hacer cambiar de actitud al filósofo, puesto que uno de ellos, Anito, se convirtió cuatro años más tarde en acusador principal de Sócrates.

También Critias y Cármides habían frecuentado anteriormente el trato de Sócrates, y es probable que fué también por mediación de Cármides como Platón entró en el círculo mágico del gran mago de la palabra. 1) Esto sucedió cuando él tenía veinte años. Antes se había dedicado a la música, siendo alumno de Dracón —quien a su vez había sido discípulo de Damón, amigo de Pericles y hombre de elevada cultura—, y después a la pintura y la poesía, mas ahora renunció a estas ocupaciones favoritas, mejor dicho: las puso todas al servicio de la filosofía. De ser verídica la afirmación de que en aquel entonces entregara a las llamas un drama completamente terminado, no es menos cierto que la poesía mimética de sus diálogos y su riqueza dramática resurgieron en todo su poder de aquellas llamas.

Sin embargo, no fué Sócrates el primer pensador con quien Platón mantuvo relaciones familiares. Ya antes había trabado amistad con Cratilo, cuyo nombre eternizó mediante una de sus pláticas. Era éste uno de los últimos heraclíticos, cuya relación con el sabio efesiano puede compararse con la de un neo-hegeliano con Hegel. Exageró la doctrina del maestro hasta la caricatura, pues si aquél había simbolizado la continua transformación y cambio de las cosas mediante la sentencia de que no es posible entrar dos veces en el mismo río, Cratilo opinaba que con ello se había dicho demasiado poco, considerando que ya durante el instante en que uno se sumerge en el río, éste se transforma en otro. Y Aristóteles

nos informa de que el neo-heraclitismo extremista hasta llegó a desaprobar del todo el empleo del lenguaje declarando que los movimientos indicativos de los dedos constituían la única forma objetiva de manifestación. [1]) Con humorismo delicioso, en las obras de su madurez, Platón describió esta doctrina desfigurada y a sus representantes, es decir, al grupo de hombres que rodeaban a su maestro: para ellos, el mundo sufría de un catarro permanente y las cosas se parecían a vasijas permeables de las cuales se escurre el agua imperceptiblemente. Más también a ellos mismos se les puede llamar "escurridizos", ya que su naturaleza carecía de toda consistencia y de toda firmeza. Una discusión con ellos era infructuosa, y hasta imposible, en vista de que extraían siempre nuevas palabras enigmáticas de su carcaj para lanzarlas cual flechas contra el adversario; y, antes de haberse repuesto éste de su perplejidad, ocasionada por la primera, ya era alcanzado por la segunda. A pesar de esta burla sarcástica acerca de la dialéctica relumbrante, pero hueca, de aquellos, el temprano conocimiento de las enseñanzas heráclíticas no dejó de causar a Platón un efecto permanente. Al menos Aristóteles, quien en este sentido es un testimonio plenamente valedero, la reconoce en el hecho de que, a causa de su mutación incesante, las cosas sensitivas no le parecían objeto apropiado para el conocimiento. Y, en efecto, la investigación de los fenómenos naturales no figuró hasta mucho después entre sus intereses científicos, habiendo ocupado en ellos un lugar muy modesto en comparación con otros problemas. Pero no debemos imaginar que la juventud de Platón estuviera exclusivamente consagrada a intereses artísticos y filosóficos. Sin duda pasó parte de sus años mozos en el campamento, tal vez en calidad de jinete. [2]) Porque también en tiempos normales, el joven ateniense estaba obligado a prestar servicios militares en guarniciones y guardias, y mucho más entonces, en una época en que Atenas, con el recurso de sus últimas fuerzas, trataba de rechazar el ataque de Esparta. Las movilizaciones generales de todos los hombres armados no eran nada raras en aquella época. Además, resultaba imposible mantenerse neutral en las luchas de partido que constituyeron el epílogo de aquella guerra terrible. Y —aunque hubiese sido posible— el juvenil so-

brino de Cármides y sobrino de Critias, no habría dejado de colocarse al lado de sus parientes veneradísimos por él, y que al mismo tiempo eran los luchadores más influyentes del partido.

A quien tenga presente todo esto, le parecerá poco probable que Platón iniciara muy pronto su actividad literaria. Esta impresión viene reforzada también por otra razón. Desde el principio, Platón se sirvió exclusivamente de la forma de diálogo. En sus pláticas (haciendo caso omiso de una sola excepción) aparece cada vez la figura de Sócrates, y casi siempre como figura central. Desde luego no debe considerarse como imposible que tributara este homenaje —el más espléndido que conoce la historia de la literatura— al maestro admirado, cuando éste estaba todavía en vida. 1) Sin embargo, resulta infinitamente más comprensible interpretarlo como ofrenda a un difunto. Lo que en otras circunstancias sería una mera muestra de respeto o bien un artificio artístico, adquiere así una significación mucho más profunda. La imagen de nuestros muertos amados, sobre todo cuando nos fueron arrebatados súbitamente, nos acompaña tanto en sueños como cuando nos hallamos despiertos. De la misma manera, tampoco el discípulo del maestro que le había sido quitado a la fuerza, pudo arrancar su recuerdo de su alma. El impulso creador del artista se asociaba al mandamiento de piedad agradecida, induciéndole a reanudar las relaciones interrumpidas, a hacer intervenir en ellas a los contemporáneos y la posteridad, y a colocar en boca del bienaventurado lo mejor que sentía y pensaba. Por esto nos podremos permitir suponer, aunque no con certeza absoluta, que los diálogos socráticos, tanto los de Platón como los de sus compañeros, fueron compuestos después de la muerte de Sócrates, no antes.

2) También bajo otro aspecto, el trágico acontecimiento de la primavera del año 399 marca una etapa en la vida de Platón. Con él terminan sus años de aprendizaje y comienza el período de sus viajes de estudios. No tenemos razones para suponer que corriera peligro su seguridad personal —ya sea auténtica o falsa la noticia de que había ocupado la tribuna como defensor del maestro acusado, habiendo sido obligado a abandonarla a causa de exclamaciones hostiles por parte de los ju-

rados, actitud que seguramente se dirigía más contra su alcurnia que contra su persona. 1) En cambio es muy probable que en aquel entonces le pareciera insoportable toda permanencia en su tierra natal. Pero el motivo principal era éste: Con el hilo de la vida de su amigo paternal, quedaba cortado el lazo más fuerte que lo había ligado a Atenas. El anhelo de ver el mundo, seguramente se había despertado ya antes en él. El deseo, en cambio, de no perder antes del tiempo al querido anciano, contribuyó a refrenar su afán de viajar. Mas ahora, el cáliz de cicuta había puesto fin a todos sus escrúpulos.

Platón vivió una decena de años en el extranjero, aunque difícilmente dejaría de intercalar entre sus viajes períodos más o menos prolongados de descanso en su ciudad natal. Además, sus viajes seguramente no se habrán parecido a aquel nervioso ajetreo de Heredoto y Hecateo, que deseaban llenar con la mayor rapidez posible su memoria o su pizarra con un sinnúmero de las más diversas impresiones y noticias. Él deseaba admirar las maravillas de la naturaleza y el arte, y contemplar, extasiado, tanto las pirámides de Egipto como la nivea cima de la montaña de fuego de Sicilia. Además se proponía adquirir conocimientos que en el extranjero se cultivaban con mucho mayor esmero que en la Atenas de la época. Y finalmente, y con no menor fervor, anhelaba ver "la gente de muchas ciudades" y explorar "su espíritu".

Sabemos de tres etapas de su viaje: Egipto, la Baja Italia y Sicilia. Fueron precedidas por una breve estada en la cercana Megara, donde los discípulos, privados de su maestro, se agrupaban alrededor de Euclides (compárese págs. 188 ss.) tal vez por ser el mayor de ellos. 2) A esta estada dícese que siguió la visita al valle del Nilo, para la cual habría necesitado un lapso considerable. El reino de los Faraones ya no existía. Pero los conquistadores persas (525 antes de Jesucristo) habían alterado el orden social y político sólo en la superficie. Precisamente en aquella época se produjo un estallido del odio nacional. El yugo extranjero quedó roto —405—, cediendo su lugar al efímero dominio de dinastas nacionales apoyado principalmente en lanzas griegas y libias. La cultura y civilización antiquísimas de esta gran nación causaron también

en Platón una impresión profundísima. "Vosotros, los griegos, sois niños", hace decir todavía en una de sus obras posteriores, el "Timeo", a un sacerdote egipcio, dirigiéndose a Solón. La perpetuidad milenaria de las tradiciones, la firmeza inquebrantable de los dogmas sacerdotales que reglamentaban la vida espiritual, el estilo desde hacía mucho tiempo petrificado, y por lo tanto invariable al parecer, tanto de las artes literarias como de las plásticas, la "ciencia remotísima", todo esto lo impresionó hondamente. Y tal vez más aún la costumbre de la herencia de las ocupaciones, la burocracia organizada, la rígida separación de profesiones y su desarrollada subdivisión, de la cual puede darnos una idea la descripción de Herodoto sobre las especialidades médicas, un relato que da la impresión de ser completamente moderno. ("Unos son oculistas... ; otros dentistas; otros tratan las enfemedades internas") . La división del trabajo, contraste violento con la universalidad y múltiples actividades, llegó a formar un verdadero punto cardinal de su pensamiento social-político, y no cabe duda de que en este proceso la impresión causada por las instituciones egipcias se hermanaba estrechamente con las exigencias nacidas de la primacía socrática del intelecto. Digna de ser imitada le pareció también la instrucción obligatoria que regía en Egipto y los métodos naturales de la enseñanza de la aritmética, basados en un profundo entendimiento de la pedagogía: los niños se regocijaban y divertían pasando coronas, frutas y cráteras de mano en mano. Con verdadero énfasis alaba el hábito, implantado por antiquísimas reglas inalterables, de acostumbrar a la juventud a unos gestos y música hermosos. 1)

Platón eligió para una permanencia prolongada Heliópolis, ciudad que desde los tiempos más remotos había sido la sede de la religión y sabiduría sacerdotal del Egipto, y donde, a comienzos de nuestra era, enseñaron al geógrafo Estrabón los aposentos ocupados en aquel entonces por el sabio universal de Atenas. 2) El Templo del Sol, con sus colegios sacerdotales, ampliamente extendidos, edificado sobre una colina artificial, una milla al noreste de la antigua Menfis y del Cairo actual, puede ser comparado con una tranquila Ciudad Universitaria en contraste con la vecina y ruidosa capital. En

aquel paraje, poco atractivo en la época actual, pero animado en la Antigüedad por el gran canal para la navegación y por los estanques por él nutridos, podemos imaginarnos a Platón paseándose en la Avenida de las Esfinges, desde hace mucho destruida. Debió sentir estremecimientos de veneración hacia la edad de las grandiosas construcciones de los templos, de cuya antigua magnificencia ya sólo nos da fe un obelisco de más de sesenta píes de alto, tallado en granito rosado, y rodeado ahora por trigales, pero que en aquel entonces adornaba uno de los dos ángulos del portal principal. Gracias a la intervención de un guía conocedor del idioma, Platón pudo enterarse por una inscripción, perfectamente legible aun en la actualidad, de que el monumento fué erigido por el rey Sesostris I más de un milenio y medio antes de su nacimiento. No mucho tiempo después, el filósofo y astrónomo Eudoxo, amigo de Platón, pasó también un año y cuatro meses en Heliópolis para dedicarse a observaciones de las estrellas; haría unas pocas décadas que Demócrito había medido sus fuerzas con las de los matemáticos egipcios (compárese I, 361). De ello deducimos dos cosas. La dificultad lingüística del intercambio de pensamientos no debió ser insuperable, ya porque los investigadores griegos y los sabios egipcios se entendieran por medio de intérpretes, o bien porque entre los sacerdotes hubiera muchos que dominaban el griego, al igual que el Sumo Sacerdote Manetón un siglo más tarde. Además, tenemos razones para suponer que todavía en aquel entonces los helenos podían aprender las seculares observaciones del cielo por los egipcios, mientras que resulta dudoso determinar hasta dónde los creadores de las matemáticas aventajaban aún a sus geniales alumnos. Sea cual fuere el estudio a que Platón se dedicó en Egipto —Cicerón indica que fueron los dos mencionados (el conocimiento del cielo y la ciencia de los números)—, en todo caso demuestra estar muy enterado de las cosas egipcias. Aun cuando emplea las imágenes características del país en la amena forma de la mítica, no las maneja con arbitrariedad. Conserva los nombres de los dioses en su forma peculiar y no vacila en infringir las leyes de la fonética griega, a diferencia de Heredoto que los reemplaza por nombres helénicos. Así, por ejemplo, habla de Theuth; sabe que el pájaro

Ibis le *es* sagrado, y lo presenta como inventor de la escritura, de la astronomía, de la geometría y la aritmética, en acuerdo absoluto con los jeroglíficos que llaman al dios Dhuti señor de la escritura, primer autor de libros, medidor del cielo, director de la agrimensura, etc. 1) En una observación de Platón (en el "Político") creemos reconocer todavía los esfuerzos de sus amigos sacerdotes de dar al extranjero la idea más alta de la importancia de su posición. Además, hay que tener en cuenta que en realidad en aquella época la casta sacerdotal estaba en pleno apogeo, mientras que el prestigio de la vencida casta guerrera decaía cada vez más. La iglesia seguía siendo la única guardiana de la cultura y de las tradiciones nacionales; poseía la llave que abría el corazón del pueblo. Por esta razón la halagaban y se disputaban sus favores los déspotas extranjeros, tanto los persas como antes los etíopes y más tarde los macedonios, al igual que los pretendientes del trono, quienes luchaban contra los conquistadores al mismo tiempo que se hacían la guerra entre ellos.

Un breve viaje por mar traslada *al* viajero del delta del Nilo a las costas de Cirene, donde se detuvo también Platón para relacionarse con Teodoro, matemático eminente y versado en astronomía y música, que muy pronto abandonó la "especulación pura" para dedicarse a las ciencias especializadas. Autores de épocas posteriores lo clasifican en el grupo de los pitagórios; Platón, en cambio, quien lo incluye como interlocutor en tres de sus diálogos, repetidas veces y enfáticamente lo llama amigo de Protágoras. 2) Esas relaciones de amistad debieron ser notorias, pues de lo contrario no se comprendería que Platón, tan deseoso *de* honrar a su maestro Teodoro, hubiese mencionado a Protágoras por quien no sentía simpatía alguna. De paso podemos sacar de esto una deducción segura: la forma en que Protágoras analizó las bases de las matemáticas atribuyéndoles (según nuestra interpretación, cf. vol. I, 511 s.) un origen empírico, no era considerada como acto de hostilidad por los representantes de esa disciplina.

El próximo punto de destino era la Baja Italia. Probablemente lo llevara allí el mismo deseo de perfeccionar su cultura matemática, ya que aquél era el país de los pitagóricos. Difícilmente había otra ciudad donde aquella hermandad, des-

integrada desde hacía un siglo, hubiera dejado rastros tan fuertes como en Tarento. Así lo demuestran los numerosos miembros de la escuela allí residentes, de los cuales, por cierto, poco más conocemos que los nombres: también en la comedia ática había varias obras intituladas "Los Tarentinos", que hacían blanco de sus burlas las particularidades pitagóricas. 1) El modo de vivir de los adeptos de Pitágoras, severo, a menudo extravagante y no exento de masoquismo ascético, debía desentonar violentamente con la exhuberancia de aquella rica ciudad. Según el propio testimonio de Platón, Tarento en la época de carnaval (así podemos denominar perfectamente la "Fiesta de Dionisio") se parecía en todo a una mujer embriagada. La situación social en la ciudad situada entre el golfo de Tarento, con un magnífico puerto, y el "mare piccolo", con su incomparable abundancia de crustáceos comestibles, era más estable que en otras partes. Las diferencias de clase quedaban suavizadas gracias a que la naturaleza brindaba sus dones a manos llenas, mientras que al mismo tiempo los ricos se empeñaban, con inteligencia y éxito, en mitigar las privaciones de los necesitados. Su forma de gobierno era una democracia moderada, y durante muchos años estuvo al frente de la República un hombre a causa del cual Platón había elegido Tarento como residencia, y con quien le ligaba una amistad muy celebrada en la angüedad: Arquitas, en cuya persona no podemos menos que detenernos por un instante.

3. Arquitas fué sin duda el más destacado de aquellos griegos que han llegado a nuestro conocimiento y que se distinguieron por la diversidad de sus aptitudes y la armonía que había entre todas sus facultades. 2) Importante hombre de Estado y estratego, pensador profundo e investigador que en muchos aspectos señaló nuevos rumbos en varios terrenos de la ciencia, primer inventor de aplicaciones mecánicas, era a la vez amigo de compañías amenas, excelente flautista, y amo bondadoso de sus esclavos, que no desdeñaba jugar con los hijos de los mismos, y hasta inventar un juguete, el sonajero. ¡Dice mucho en favor de sus conciudadanos que no impidieran a su "primer hombre" tan poco amigo como Pericles de artificios demagógicos (cf. pág. 56), actuar por ellos y dirigir sus destinos y a la vez los de una Liga de ciu-

dades suditalianas. Elegido siete veces estratego, Arquitas luchó con éxito contra los vecinos mesapios y lucanos, manteniendo victoriosamente el prestigio de su patria hasta frente a la entonces topoderosa Siracusa. Como se ve, el destino le permitió vivir plenamente, dedicado a las más variadas actividades; y la benevolencia de los dioses lo acompañó hasta el fin, haciéndolo perecer en el mar durante una tormenta, eximiéndolo así de los achaques de la vejez. 1)

Entre sus trabajos científicos ocupan el primer lugar los matemáticos y físicos. Puede decirse que fué el fundador de la mecánica como rama de la física matemática. Le pertenece asimismo la invención del primer autómata de que nos ha llegado noticias: una paloma construida de madera, que estaba equilibrada por un peso colgado del otro extremo de un rodillo, y era impulsada a levantar el vuelo por la acción del aire comprimido que se escapaba de una válvula. Eudemo, la máxima autoridad de la antigüedad, pondera a Arquitas como geómetra. Lo cita al lado de Leodamas de Tasos y de Teeteto de Atenas, como los que en aquel entonces aumentaron las "tesis de la ciencia, combinándolas en forma más científica". Hizo adelantar la doctrina de las proporciones y resolvió el problema, tantas veces discutido, de la duplicación del cubo. También descolló en acústica y ciencia musical 2) Los fragmentos de las obras de lógica y ética que se le adjudican, son en parte probadamente falsos. Sin embargo, el hecho de que, en una obra de tres tomos que se ha perdido, Aristóteles tratara de la filosofía de Arquitas, muestra que éste no se dedicó solamente a las investigaciones especializadas. Los fragmentos, no numerosos, pero indudablemente auténticos, de sus obras, sólo nos permiten unas pocas vistas más profundas de la particularidad de su espíritu. 3) No queremos pasar por alto dos de sus observaciones significativas, emparentadas entre sí en su esencia. Impulsado tal vez por la armonía de las esferas de Pitágoras, Arquitas estudió la receptividad ilimitada del sentido auditivo, comparando los órganos sensitivos con vasijas que, una vez llenas, derraman todo el agua que se vierte de más. En otra oportunidad se pregunta por qué son redondas las partes integrantes de los cuerpos de animales y plantas, siempre que sus funciones no exigen una forma dis-

tinta, fijándose a este efecto en la forma de troncos y ramas, y también de brazos y piernas humanos. A pesar de que la contestación: que la causa del fenómeno es "la proporcionalidad de la simetría", no resulta del todo transparente para nosotros, la formulación de la pregunta misma, y la perspicacia que revela, y sobre todo, su desprecio del cómodo soporte teleológico, deben considerarse sumamente notables. 1) Llamamos similares estas dos investigaciones porque ni una ni otra reconocen la existencia de una división rigurosa que separe el mundo orgánico del inorgánico. Eso demuestra cuánto podía esperarse de Arquitas. Pero lo más importante que Platón recibió de él, fué seguramente la impresión general que causaba su personalidad grande y noble, y la posición que ocupaba ya entonces o poco más tarde. Esta impresión armonifeaba con el ideal platónico y le proporcionaba nuevo y vigoroso sustento. Pues fué allí donde Platón halló reunido, aunque en forma ocasional y temporaria, aquello que anhelaba ver reunido en forma permanente y general; que constituía el deseo que con mayor fervor guardaba en su corazón y que su boca elocuente pronunciaba con los acentos más apasionados: poder político e inteligencia científica. El empeño, seguramente estimulado por este ejemplo, de hacer participar en tales beneficios a otra parte importante del mundo helénico, le hizo visitar repetidas veces el suelo donde había de cosechar sus más ricas, pero, asimismo, sus más dolorosas experiencias. Fué allí donde la mano del filósofo intervino realmente —y pronto veremos con qué éxito— en la marcha de los asuntos del mundo. Y fué precisamente Arquitas, junto con sus compañeros pitagóricos, quien, gracias sus relaciones amistosas con el generoso príncipe Dión, le abrió y señaló el camino hacia ese fin.

4. La favorecida campiña de Sicilia constituyó desde épocas muy tempranas el galardón que se disputaron naciones y partidos. La isla de Deméter y Cora estaba abonada con sangre. Las guerras continuas y las disensiones entre los ciudadanos fomentaron el desarrollo, duración y difusión del despotismo.

En la parte restante de la Hélade se distinguían dos clases de tiranía. 2) La más antigua surgió con preferencia de

la lucha de clases y la más moderna, del empleo de ejércitos mercenarios. En Sicilia ambas fases se entremezclaron en forma insensible, puesto que allí obraban desde el comienzo aquellos dos factores principales. Ya Gelón había empleado tropas mercenarias en su lucha victoriosa contra los cartagineses (480). La población prehelénica de la isla proporcionó en abundancia que se hizo proverbial el material necesario, y las luchas reiteradas luchas con el poderoso vecino del sudoeste obligaron con frecuencia a echar mano de este recurso. Por otro lado, la llama de las luchas civiles ardía allí con mas violencia y obstinación que en parte alguna. Ya fuera la culpa del cruzamiento de la sangre griega con la autóctona, ya fuese efecto del clima caluroso y de la pródiga naturaleza del suelo —en todo caso, tanto la vida privada como la vida pública de los sicioliotas se desarrolló siempre bajo el signo de lo desmedido. Desenfrenados en sus deseos, insaciables en el placer, indómitos en la venganza, esos temperamentos salvajes y apasionados mostraron poca inclinación por aquellas reiteradas transacciones que son condición imprescindible de toda vida constitucional próspera. Aquí, el "demos" desalojaba a los ricos; allí proyectaba despojarlos de sus bienes y era expulsado por ellos de la ciudad. Cada uno de esos conflictos ofrecía una oportunidad bienvenida para la usurpación. A pesar de que algunas veces fueron oligarquías las que hubieron de sufrir ese cambio hacia la tiranía, las más veces fueron víctimas de esa subversión comunidades municipales de tipo democrático. "En Italia —dice Treitschke refiriéndose a la Edad Media y a la época moderna— la república democrática ha sucumbido en todas partes a la tiranía". Esta tendencia natural era secundada en este caso por una circunstancia especial. "Ciudades llenas de masas abigarradas", es el concepto que según Tucídides le merecían los sicilianos a Alcibíades, dando a entender así que constituían presa fácil para el conquistador; 1) por esta misma razón resultaban una presa más fácil aún para el usurpador y el tirano. Mas ese carácter abigarrado y multitudinario era producto en parte de casualidades históricas y en parte de una intención cuidadosamente premeditada. Algunas de sus causas principales eran: la expulsión de poblaciones enteras llevada a cabo por el enemigo del país, los cartagineses,

y asimismo por las facciones que se combatían en luchas encarnizadas; el asentamiento de tropas mercenarias, que de esta forma eran recompensadas por sus servicios; y finalmente la acción premeditada de soberanos poderosos, que para robustecer su propio poderío se dedicaron a aminorar la homogeneidad y con ella la fuerza de resistencia de la ciudadanía. De esta suerte se aplicó en el siglo IV no menos que en el V el lema absolutista "divide para reinar", en una forma que rebasaba todos los horrores del "sinoicismo" (asentamiento conjunto de pueblos heterogéneos) habitual entre los griegos.

La cúspide y perfección de la tiranía siciliana y al mismo tiempo el apogeo del poderío de la isla, todo eso está personificado en la figura de Dionisio I. Había sido un funcionario subalterno que mediante subterfugios demagógicos logró apoderarse del cetro y supo conservarlo gracias a su enorme energía y perspicacia previsora. No era un genio estratégico. En el curso de sus 38 años de gobierno, apenas fué menor el número de sus derrotas que el de sus victorias Pero el hecho de que ninguna de esas derrotas se convirtiera en aniquiladora; de que más de una vez consiguiera transformar finalmente en vencidos los al principio victoriosos; de que lograra detener la avalancha de los conquistadores cartagineses, y someter a su dominio la mayor parte de Sicilia y buena parte de la Baja Italia; de que su influencia pesara mucho en Epiro y en la metrópoli —todo eso lo debía a su férrea voluntad y a su ingenio de inagotables recursos. Cuando Platón se presentó en su corte, recomendado por Dión, pariente cercano del soberano, éste contaba 43 años, y hacía 18 años que ejercía el dominio sobre Siracusa. Es natural que poco o nada sepamos de las relaciones entre ambos personajes; lo único que ha llegado hasta nosotros es que pronto se enemistaron, y que su disensión tuvo vastas repercusiones.

Pero antes de llegar a eso Platón pudo contemplar a sus anchas la ciudad residencial.[1]) En aquellos días, Siracusa era la primera ciudad de la Hélade. Ocupaba la posición que Atenas había perdido y que Alejandría todavía no había conquistado. Cuando el huésped del soberano abandonaba el palacio situado en la "Isla de las Codornices" (Ortigia) —la que entonces, como ahora, comprendía todo Siracusa— se desplegaba ante su vista,

sobre la amplía llanura y las colinas circundantes, una magnífica capital, animada por una multitud en busca de placeres y de distracciones para los oídos y la mirada. Acompañémoslo en una de sus caminatas. Su camino lo lleva a los alrededores de la ciudad, pasando por aquellas quebradas, hoy llenas de vegetación sumamente exuberante, que anteriormente habían servido de canteras (latomías) y donde hacía un cuarto de siglo habían perecido miserablemente miles de prisioneros de guerra atenienses. Preso de nostalgia, Platón pensaría en las víctimas de la empresa, y sentiría indignación contra sus causantes, los paladines de la política imperialista, que por su misma naturaleza había de repugnar a un socrático. De esta melancólica contemplación lo arrebata la muchedumbre que se adueña de él y lo arrastra consigo. Se detiene ante un tablado desde el cual un recitador reproduce ante el auditorio, en *el* duro dialecto dorio, con drástica comicidad, mímica vivísima y acentuados cambios de voz, cuadros de la vida diaria de Siracusa. Los monólogos y diálogos llamados "mimos" del "Pescador de atún", la "Suegra", las "Comilonas", las "Costureras", etc. (piezas que más conocemos por sus imitaciones que por los escasos restos conservados) se distinguían por su vigoroso realismo, su chispa arrebatadora y sus sentencias rotundas; a partir de entonces formaron parte de las lecturas favoritas de Platón. Es probable que, más que a los poetas trágicos y cómicos de su tierra natal, debiera al modelo del popular prosista siciliano aquella caracterización individual que hace de sus diálogos verdaderas obras maestras de ese género. La musa de Sof ron te 1) emprendía a veces un vuelo más elevado, hasta las regiones míticas, de manera que uno de sus dramoletes llevaba el nombre de Prometeo, mientras que en otro actuaba aun la misma Hera. Esto no es imaginable sin el manejo libérrimo de la materia mítica; y es posible que también en esto Platón aprendiera de Sofronte. Pero nos encontramos en Siracusa. Es un día de fiesta, de teatro. La multitud acude al espectáculo, y el extranjero la sigue. Es allí donde conoce más detenidamente a Epicarmo, el autor de comedias que de su isla natal Cos —de donde provenía también Hipócrates— había traído a su patria adoptiva la crítica mirada del observador y una mente sobria y calculadora, para asimilar en su nueva patria multitud de elementos de

cultura. 1) Había abandonado la vida a una edad muy avanzada, poco después de Hierón (muerto en 467), en cuya corte tuvo ocasión de conocer todavía a Jenófanes. No volvió a haber un comediógrafo que como él supiera aparejar la seriedad con la travesura, ni insinuar en forma tan amena los filosofemas de su época en los oídos y sentidos de su auditorio. Cuando se trataba de la doctrina de Heráclito no se contentaba con revestir la frase de la mutación constante de las cosas en versos como el que dice: "Todo gira en un cambio constante, nada permanece en la misma posición", sino que, además, la "tesis del devenir" era ilustrada por una amena acción inventada. Un deudor atrasado justifica su mora alegando que desde la contracción de la deuda se había convertido en una persona enteramente diferente y que por lo tanto se consideraba libre de la antigua obligación. El acreedor acepta la explicación y hasta invita al agradablemente sorprendido deudor a comer con él al día siguiente. Pero, al presentarse en casa de su anfitrión, al que supone tan hospitalario, éste lo manda echar por sus esclavos; porque también él —así lo explica al indignado por tan grave ofensa— se ha transformado en una persona muy diferente desde ayer. Si Platón fué testigo de tales escenas, le recordarían de manera graciosa la patria lejana y las exageraciones heraclíticas del maestro de su juventud, Cratilo. Pero también recibió de Epicarmo impresiones más duraderas, de las cuales nos ocuparemos en seguida más detenidamente

El día no termina con un paseo por las colinas de Epipolae, de suave declive, desde las cuales se ofrecen encantadoras vistas de la ciudad, el campo y el mar que se extienden a los pies del observador. Las obras colosales de murallas y fortificaciones, cuyas medidas reba?an en mucho las corrientes en Grecia, causan el asombro de Platón y le hacen admirar la energía de su anfitrión real, que no retrocede ante obstáculo alguno. Lo cual no quiere decir que éste se ganara cada vez más las simpatías del filósofo. No faltaban puntos de contacto entre los dos hombres: Dionisio no era esclavo de los placeres. La mesa siracusana, rebosante de manjares; 2) los refinamientos del arte culinario, ejercitado allí por primera vez en forma sistemática, correspondían tan poco a su propio gusto como al de Platón. Moderado y sobrio, estaba entregado enteramente a

la elaboración de su gran obra. Sin embargo, los fines de sus tensas aspiraciones no eran apropiados para inspirar simpatía al discípulo de Sócrates, ni podían merecer su aprobación. Seguramente Platón no acosó a Dionisio con aquellas moralejas que una falsa tradición le atribuye. 1) No había acudido a la corte del "tirano" para afirmarle que necesariamente tenía que sentirse desdichado, aunque realmente era ésta su convicción. Pero si hubiese considerado indigno ocultarla esta vez en su pecho, no hubiera aceptado jamás la invitación del soberano, a quien, por ser hombre maduro y en el apogeo del éxito, no podía esperar convertirlo a sus ideas. Sin duda no habrá dejado de tratarlo con toda cortesía; pero ésta no excluía una frialdad interior, una áspera reserva que precisamente Dionisio, a causa de su naturaleza y condición, debía advertir bien pronto y con disgusto.

5. En todos los tiempos la tiranía se ha parecido a una moneda cuyo valor sufre las más violentas alteraciones. El péndulo de la opinión general osciló más de una vez entre desprecio lleno de odio y la admiración impregnada de envidia o respeto. El "ser manchado de sangre", el libérimo "conculcador de todo derecho", ha pasado no pocas veces a la historia como monarca alabadísimo por los contemporáneos y la posteridad, entusiasmados con sus hazañas beneficiosas y laudables. 2) Semejante metamorfosis suele revelar también el proceso de una fuerza que sabe afianzarse. Cuanto más estimado un régimen, tanto más seguro se halla; y cuanto más seguro, más fácil le resulta despojarse de aquellos recursos autoritarios que le restan estimación. Dionisio fué también uno de esos tiranos que no se satisfacen por el solo hecho de que se sientan temidos. Al igual que Napoleón, supo conquistar mediante la indulgencia, tanto como atemorizar mediante la dureza. Además era un poeta, y, dicho sea de paso, dotado de la irritabilidad de los poetas. Mas para lograr en este terreno solamente tanto como él logró en realidad —poco antes de su fin se le otorgó en Atenas un premio de tragedia— era imprescindible que se compenetrara con las obras de los poetas antiguos; estudio que reclamaría una parte nada pequeña de sus escasos ratos de ocio. Todo eso es poco menos que incompatible con la brutalidad y la torpeza espiritual. De él existe un verso que reza: "La madre de la

injusticia es el poder de los soberanos". La palabra griega (tiranía) indica con mayor claridad aún que, al decirlo, no podía menos que pensar en su propia situación. Cabría suponer que el pasaje de la tragedia en que figuraba ese verso, aludiría al pro y contra de su derecho y de su culpa. Como quiera que sea: tenía toda razón para poderse decir a sí mismo que en forma excepcional había cumplido con una tarea que no habría podido resolverse con recursos normales. Cuando él se apoderó del cetro, la hegemonía griega en Sicilia se hallaba amenazada hasta la raíz. La marcha triunfal de Cartago había comenzado. Selinonte, Himera y Acragas habían sido conquistadas en el espacio de pocos años, y sus poblaciones habían sido en parte muertas, en parte arrojadas a la miseria; por ningún lado se mostraba el más leve indicio de una resistencia coherente de los helénicos, basada en pactos de alianza. Todo lo contrario, sus desavenencias habían llamado al enemigo del país. Dionisio no hizo retroceder muy hacia el oeste las líneas fronterizas de los cartagineses, pero en cambio detuvo definitivamente su avance hacia el este, inevitable sin su intervención. Bien podía creerse con derecho a exigir el reconocimiento agradecido de los griegos; bien podía creerse digno de recibir la consagración de su dominio allí donde la habían recibido Gelón e Hierón, quienes debían servirle de ejemplo y a los que imitó repetidas veces tanto en las cosas grandes como en las pequeñas —recibirla tanto de la mano de poetas y pensadores como en las grandes asambleas festivas de los helénicos. Sin embargo, fué amargamente decepcionado en todas estas esperanzas. En Olimpia, donde Hierón había logrado victorias tan relumbrantes, celebradas por Píndaro y Baquílides, sólo lo esperaban burlas y desprecios. En efecto, la multitud, provocada por el orador Lisias contra "el tirano de Sicilia", había comenzado a asaltar los toldos, relumbrantes con sus adornos de oro y púrpura, de la comitiva festiva encabezada por su hermano, y había silbado las propias poesías del soberano. Dícese que la gravedad de esta ofensa lo llevó al borde de la locura. [1])

A pesar de todo tenemos derecho a dudar de que fuese únicamente la franqueza de Platón, afrentosa para el amor propio de Dionisio, la que tuvo la culpa de la ruptura definitiva.

Tal vez Dionisio se dejara guiar por la sagacidad de la desconfianza —aquella desconfianza aniquiladora que convirtió su vida en un tormento y a él mismo en el prototipo del "tirano lúgubre", rodeado de esbirros y espías. Dión era su cuñado y pronto había de transformarse en su yerno. Dionisio consideraba que ese príncipe apuesto y talentosísimo sería el sostén más fuerte de su dinastía; por consiguiente, había de sentir preocupación al observar que el impresionable joven se entregaba más y más a aquel extranjero poderoso en pensamiento y habla. Presintiendo desdichas futuras, el déspota se creyó autorizado a asfixiar con mano fuerte y sin escrúpulos ese peligro futuro. Cuando Platón abandonó Siracusa, junto con el embajador espartano, el soberano rogó en secreto a este último que lo librara para siempre de la preocupación que le causaba la persona de Platón. Seguramente Pollis creyó que la forma menos escandalosa de cumplir el encargo era abandonar a su compañero de viaje en Egina: En aquel entonces, entre Atenas y la isla vecina se había desencadenado la guerra más encarnizada. Todo ateniense encontrado allí —así lo quería un acuerdo del pueblo— quedaba condenado a la muerte o a la esclavitud. A Platón le tocó la suerte menos dura, quizás por haber llegado allí contra su voluntad o quizás también por tratarse del lugar de su nacimiento. En esta forma no se sustrajo al más brusco cambio de destino que se pueda imaginar: ayer se paseaba todavía por el piso de mármol de un castillo real; hoy, en el mercado de esclavos, a la espera de un comprador y dueño. Poco faltó para que aquella luz resplandeciente se apagara en la sorda estrechez de una existencia de siervo. Pero el destino estaba coligado con la filosofía. Un cirenaico acaudalado, de nombre Anniceris, quien conocía a Platón de su estada en su país, había llegado a Egina para una visita fugaz, y se apresuró a rescatarlo para ponerlo en libertad fuera del suelo de Egina. Los amigos en Atenas juntaron una cantidad de dinero —se dice que de dos a tres mil dracmas— que ofrecieron a Anniceris en recompensa y, habiendo declinado el ofrecimiento ese hombre de nobles sentimientos, la cantidad sirvió para la adquisición del terreno sobre el cual se erigió el centro de enseñanza de Platón. Todo este relato parece bastante novelesco; sin embargo, no existen razones

serias para dudar de su veracidad, garantida por testigos de valor, y sobre todo por una alusión indirecta de Aristóteles. 1)

6. En uno de los pasajes más atractivos de sus escritos, Platón presenta al maestro Sócrates, huyendo de la agitación y el ruido de la ciudad en compañía de un joven amigo. 2) Ambos salen presurosos por la puerta de la ciudad, eligen un lugar de descanso fresco, y allí, recostados sobre el césped de una suave pendiente, cobijados por el íollaje de un plátano umbroso, rodeados del silencio solemne del mediodía, interrumpido solamente por el canto de la cigarra, dan comienzo a aquel intercambio de discursos y pensamientos que comprende el contenido del diálogo "Fedro". Da alegría imaginarse que el hondo sentido de aprecio de las bellezas de la naturaleza, que se pone de manifiesto en esta descripción, no constituyera para Platón un anhelo no satisfecho. Al volver *a* su patria a la edad de 40 años para permanecer para siempre en ella, tomó la resolución, completamente insólita para el vastago de una casa noble, de fundar un instituto de enseñanza. Lo mismo que Sócrates había tenido costumbre de frecuentar las inmediaciones de los gimnasios en compañía de adolescentes deseosos de aprender, así también Platón trataba de vincularse con uno de esos institutos, actitud en que tal vez Antístenes le precediera en el Cinosarges, (cf. pág. 185), y Aristóteles lo imitara más tarde (en el Likeion). De esta manera los tres grandes gimnasios de Atenas fueron puestos en comunicación permanente con la filosofía. Platón eligió la Academia, prestando así al nombre de esa institución una importancia ejemplar para todos los tiempos.

A unos veinte minutos de distancia de la "Puerta doble" que conducía de la magnífica avenida residencial, llamada "Dromos" (Corso) al "Suburbio de los Alfareros", hallábase el gimnasio en cuestión. 3) A él se llegaba por un camino densamente cercado de monumentos públicos de toda clase, en especial cenotafios (entre ellos el de Pericles, el de los tiranicidas Harmodio y Aristogitón, etc.). En sus cercanías alzábanse los más diversos santuarios, ante todo un altar consagrado a Atenea, rodeado por doce olivos. Mediante un sistema de riego artificial, el recinto sagrado había sido convertido en un verdadero parque por Cimón, tan amante de la naturaleza, quien

también había plantado árboles en la plaza del mercado. Allí había prados exuberantes que circundaban amplios caminos esmeradamente cuidados; arboledas sombreadas y rincones escondidos bajo árboles gigantescos que contaban entre las cosas más notables de Atenas, Allí, donde —para decirlo con palabras de Aristófanes— el olmo sostiene quedas pláticas con el plátano, también Platón habrá jugado al igual que otros muchachos, "impregnado de la fragancia de los escaramujos y de inocencia". En la cercanía de los santuarios y el gimnasio adquirió aquel terreno donde, en medio de un jardín de extensión moderada, levantábase un edificio que durante mucho tiempo siguió siendo el centro de la escuela. Fué elegido como domicilio por el mismo Platón, y allí pasó el resto de sus días en estrecha convivencia con un grupo de alumnos preferidos. Fué el escenario de aquellas comidas frugales que tan ventajosamente se destacaban de los banquetes de los generales, famosos por la gran diversidad de manjares; de aquellos simposios imitados por todas las escuelas filosóficas y reflejados en un género literario especial. 1) Estaban relacionados en parte con la celebración del cumpleaños del fundador, en parte con los sacrificios que se ofrecían a las diosas protectoras de la institución: las Musas que en todos los institutos de enseñanza —excepción hecha de los gimnasios donde Hermes ocupaba su lugar— eran veneradas mediante una solemnidad mensual de mayor relieve, y seguramente todos los días mediante una ofrenda pequeña, en la misma forma en que toda sesión del jurado, toda deliberación de la asamblea popular, iba precedida por un sacrificio menor. En el santuario de las Musas, erigido por Platón, probablemente en el mismo jardín, las tres Gracias fueron agregadas a las mencionadas divinidades. El sobrino de Platón donó sus estatuas, proveyéndolas con una inscripción cuyo texto se conserva todavía:

"Aquí Espeusipo consagró diosas a diosas, las Gracias a las Musas, agradecido porque le brindaron saber".

Las clases tenían lugar en salas donde, junto al asiento principal (exedra), había filas de bancos de piedra, en la forma en que recientemente se encontró en Délos y Olimpia, en relación inmediata con los gimnasios. 2) La liberalidad que las autoridades locales (demos) mostraban en tales casos, se debería no

poco a las perspectivas de ventajas materiales que reportaba la mayor frecuentación de un gimnasio a las personas empleadas a su servicio y la instalación de muchos estudiantes en el barrio en que se hallaba el centro de enseñanza. Alrededor de Platón agrupáronse poco a poco hombres jóvenes de todas las comarcas de la Hélade, siendo los menos los que pensaban dedicarse a la ciencia, mientras que la inmensa mayoría se proponía adquirir una cultura general, como preparación para la vida pública. Evidentemente pertenecían en su mayor parte a las clases pudientes. Los jóvenes académicos ostentaban una elegancia algo rebuscada en su indumentaria y ademanes. (Lo sabemos gracias a las burlas de los cómicos). Se los conocía por su peinado esmerado, sus gorros vistosos y sus bastones finamente labrados, siendo probable que lo hicieran adrede para manifestar su oposición al abandono de los cínicos en materia de atavío, que imperaba en la rival escuela de Antístenes. (Cf. pág. 165). El centro de enseñanza debió sostenerse a base de contribuciones voluntarias de los oyentes. Tenemos referencia de ofrendas ocasionales de algunos amigos muy acaudalados, como por ejemplo, Dión de Siracusa; pero no se concibe que la institución pudiera subsistir sin numerosas contribuciones de esta índole, ya fueran éstas obligatorias o voluntarias. [1]) En el caso de que Platón hubiese subvenido a los gastos con sus propios medios, no habría dejado de mencionarse una circunstancia tan extraordinaria, y, por otra parte, la situación económica del filósofo tampoco era muy brillante, como puede deducirse del hecho de que su padre fuera dotado con terrenos en la isla conquistada, Egina; asimismo se desprende de la historia de su rescate por sus amigos y del empleo, explicado más arriba, de la suma de dinero rechazada por Anniceris; también su tío Cármides había sufrido la pérdida de casi todos sus bienes. Además, esta suposición resulta confirmada por su testamento, bien conservado, con excepción de una sola laguna. El instituto, muy modesto en sus comienzos, al que en adelante llamaremos sencillamente la Academia, no podía soñar siquiera en competir con el fundado por Aristóteles, el educador de príncipes. Sin embargo, ambos institutos tenían en común ciertos rasgos básicos. En ninguno de ellos existía una colección de libros en que se conservaran los escritos del fundador de la escuela, cosa que llama la atención,

pero que está claramente comprobada y también puede ser satisfactoriamente explicada. Al principio, y por espacio de mucho tiempo, ninguno de ellos poseía los derechos de una corporación; eran propiedades del fundador de la escuela, quien, mediante disposiciones testamentarias, los traspasaba a otros, cuya herencia a su vez pasaba a individuos determinados. 1) No existía una fundación en el sentido jurídico de la palabra; en su lugar, había una obligación moral, recomendada encarecidamente a los herederos, de mantener accesible el usufructo a todos los "cofilosofantes" y administrar el instituto de enseñanza en este sentido "lo mismo que si fuera un santuario" (como indica una metáfora significativa en el testamento de Teofrasto), eso es, como una propiedad común. Era costumbre que el director o "conductor" (rector) fuera nombrado por el primer fundador; pero más tarde era casi siempre elegido en la Academia en forma similar a como se haría en muchas universidades de la Edad Media, eso es, por la totalidad de la "gente joven", mediante sufragio directo y secreto. De esta manera se obtenían resultados a menudo del todo insospechados, y en ocasiones, como veremos en seguida con motivo de la elección del tercer escolarca, la votación se decidió por "escasa mayoría". Hasta meras consideraciones de cortesía prevalecieron a veces en tales elecciones como ocurrió cuando un escolarca elegido (Socrátides) renunció voluntariamente a la dignidad que le fuera conferida por primacía de edad y no a causa de sus méritos. De todo esto se llega a la lógica deducción de que en modo alguno era el rector el único maestro, aunque pocos detalles concretos nos han llegado al respecto, con excepción del hecho de que el mismo Platón tenía como asistentes a Espeusipo y a Menedemo de Pirria. Por el otro lado es natural suponer que durante las ausencias ocasionales del director de la escuela, como por ejemplo, durante los dos viajes de Platón a Sicilia, las enseñanzas no quedaron totalmente interrumpidas.

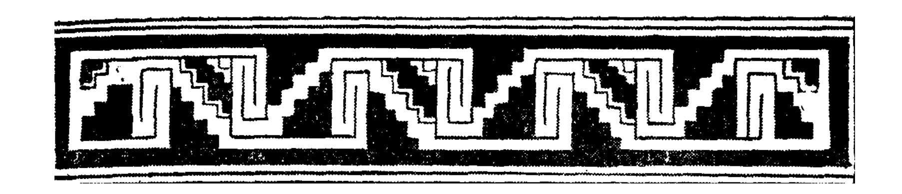
Sin duda alguna, las actividades docentes de Platón abarcaban poco menos que todas las ramas de la filosofía. Existieron apuntes de los alumnos, en parte publicados, como se desprende de indicaciones casuales de Aristóteles y del título de uno de sus libros perdidos. 2) Un incidente cómico que este último gustaba contar, nos enseña que al menos en algunos

cursos aislados se admitía a un amplio auditorio, oportunidades en las cuales hasta Platón podía sufrir un fracaso cuando el contenido de los discursos no correspondía a las expectativas despertadas por su título. A parte de ello, en sus enseñanzas figuraban también discusiones mantenidas en un sector muy reducido de alumnos, que se reflejan en algunos de los diálogos posteriores y que acertadamente fueron comparadas con nuestros ejercicios de seminario. 1) Quizá pueda referirse a ellas la noticia, no muy verosímil, de que en tiempos posteriores (época de la mayor gloria de la escuela y de gran afluencia de alumnos) celebrara los cursos de enseñanza en su pequeño jardín. 2) En una relación más familiar aún con el maestro entraba, al menos, una selección de discípulos, a quienes, al parecer, invitaba a diario a su mesa. 3) En todo caso, no pocos de ellos asistían a los ya mencionados simposios. Evidentemente, Platón encontraba el descanso más eficaz en conversaciones amenas y espirituales, acompañadas de libaciones, y al mismo tiempo las consideraba como uno de los más poderosos medios de educación. Esta opinión fué compartida por sus sucesores, entre los cuales Espeusipo, de natural sociable y ameno, no menos que Jenócrates, de carácter más austero, y también Aristóteles, con su infatigable actividad, no desdeñaron establecer reglas para el comportamiento en la mesa, comprendiendo en ellas hasta la apariencia externa de los invitados, imponiéndoles así una disciplina saludable. En el curso futuro de esta descripción se encontrará lugar apropiado para todo cuanto pueda decirse acerca de los poderosos impulsos que emanaran de la Academia, y acerca de la personalidad de sus integrantes.

La fundación de esta escuela proyectó su influencia hasta remotas lejanías en el futuro. En la entrada de la Academia erguíase un monumento antiguo, desde el cual partía la carrera con antorchas organizada en honor de Prometeo, el Titán amante de los hombres. Diez filas —en conformidad al número de las tribus áticas—, formaban los corredores apostados uno tras otro, en intervalos convenientes y turnándose. Su tarea era la de llevar la antorcha ardiente a su destino. Una lucha de competencia similar sostuvieron las grandes escuelas de filosofía establecidas en Atenas. Todas ellas pusieron todo su

empeño en conservar intacta la llama encendida en la chispa prometeica a través del cambio de las generaciones. En esta lucha, la escuela de Platón, que sobrevivió a todas las demás, obtuvo la victoria difinitiva. 1)

Mas apartemos ahora la mirada de las circunstancias exteriores de la vida del fundador de la Academia. Su nave alcanzó el puerto seguro, del cual no había de volverlo a arrancar sino hasta mucho después, la tormenta de los acontecimientos políticos. En el interín trataremos de reconstruir el proceso del desarrollo interior de Platón hasta aquellos sucesos, valiéndonos de los productos de su espíritu.



CAPÍTULO II

AUTENTICIDAD Y ORDEN CRONOLÓGICO DE LOS ESCRITOS PLATÓNICOS

IFICULTADES excepcionales se oponen a la tarea que trataremos de llevar a cabo en los párrafos siguientes. No estaría del todo exenta de ellas ni siquiera en el caso de que las condiciones exteriores del caso fuesen las más favorables que se pueda imaginar. Permitámonos, por un instante, el lujo de una ilusión: Supongamos que un confidente de Platón, por ejemplo, su sobrino Espeusipo, ya varias veces mencionado, hubiera hecho algo que habría bastado por sí sólo para ganarse un mérito imperecedero en la historia de la filosofía; supongamos que hubiese anotado el orden cronógico de los escritos de su tío y que este documento se hubiera conservado hasta nuestros días. Entonces ya no tendríamos que prescindir del recurso principal para la comprensión del desarrollo espiritual de Platón. Aun así quedaría la laguna que en Goethe —para dar un ejemplo— podemos colmar gracias a que posemos diarios substanciosos, una correspondencia voluminosa y numerosas conversaciones comunicadas por contemporáneos; pero al menos, en cuanto a los puntos esenciales, el problema que nos ocupa podría ser considerado como resuelto. En cambio, no quedarían eliminados con ello las dificultades de la representación. Seguiría habiendo conflictos entre los dos criterios esenciales que cabe seguir para agrupar las obras: el cronológico y el material u objetivo. En la realidad, las cosas se presentan de un modo infinitamente peor. Cuando, como

ocurre con Platón, un pensador experimenta continuos progresos, no se puede prescindir impunemente del criterio del desarrollo, y el material que nos permitiría aclarar ese desarrollo, bien pocas veces se nos ofrece abiertamente. Así, por ejemplo, nos enteramos por Aristóteles de que las "Leyes" de Platón siguieron a su "República", y por otra fuente sabemos que fueron publicadas después de su muerte, de manera que se trata de un producto de su más madura edad. 1) Aquí es pues donde la tradición literaria cumple en esencia con nuestro deseo; llegamos a conocer con seguridad y exactitud incondicionales la sucesión de ambas obras y la época de la creación de una de ellas, aunque no de la otra. Como quiera que sea, el afán de investigación característico de nuestro siglo no se ha dado por vencido ante los enormes obstáculos que se le oponen en este sentido. Mucho se ha indagado y tratado acerca del orden cronológico, como asimismo acerca de la autenticidad de los escritos platónicos, pero felizmente no sin llegar por fin a un acuerdo, o al menos a un acercamiento de opiniones que promete futuros progresos.

Las dudas respecto a la autenticidad son un mal que constituye el reverso de una circunstancia muy afortunada. ¡Una circunstancia excepcionalmente afortunada! Platón es el único pensador griego antiguo de quien nos ha llegado todo cuanto escribió. Todo y algo más todavía. Acerca de este "más" existe un pleito que aun no ha tocado a su fin. Ya los conocedores de la materia en la antigüedad no se hallaban enteramente de acuerdo a este respecto. Nuestros informes distinguen entre diálogos "auténticos", "dudosos" y "unánimemente rechazados". 2) Estos últimos, de los cuales se han perdido algunos, no merecen nuestro interés. Pero en las dos primeras partes del siglo pasado, el número proporcional de los diálogos puestos en duda alcanzó extremos ilimitados. El sentido crítico, fortalecido en estudios históricos, filológicos y no en último lugar en los teológicos, se fué agudizando más y más, alcanzando un exceso de refinamiento. Se llegó finalmente a un resultado que debía dejar perplejo hasta al más valiente, despertando en él la duda sobre la legitimidad de la duda. Sólo la cuarta parte de las obras de Platón había pasado victoriosa por la prueba de fuego; las tres restantes

fueron declaradas falsas, al menos por los portavoces de renombre. Dicho sea de paso que tal veredicto contenía un homenaje fervoroso, ofrecido instintivamente al genio de Platón. Únicamente las creaciones más perfectas se consideraron dignas de él. Y, sin embargo, ya una frase del mismo Aristóteles podía haber servido de advertencia ante semejante exceso de escepticismo, puesto que en su crítica de las "Leyes" hace una observación relativa a los escritos platónicos en general: "Todos ellos son geniales y llenos de espíritu, originales y estimulantes; pero sería pedir demasiado que todo en ellos fuese perfecto". Se olvidó que aun la carrera del artista más dotado demuestra períodos de preparación y también horas de desfallecimientos, y que el querer despojarlo de sus bosquejos, de sus trabajos preliminares, de estudios sólo a medias logrados, no significa otra cosa que privar a las cimas de las montañas de los contrafuertes conducentes hacia ellas y de las depresiones que de ellas los separan. Para negar la autenticidad de algunas de sus obras, no sólo se ha apelado al criterio indirecto de no considerarlas a la altura de la perfección artística de Platón, sino también juzgándolas francamente incompatibles con la amplitud y grandeza de su espíritu: Una autocrítica llevada a fondo y ejercitada constantemente, corresponde tan poco al gusto general que ni siquiera llega a parecer comprensible y verosímil a todo el mundo. Cerca de principios del pasado siglo, un crítico precipitado exclamó: "¿Puede creerse que Platón quisiera refutar una parte esencial de su propio sistema?" 1) Fundándose en esa incredulidad se desechó en aquel entonces una obra ("El Sofista"), lo mismo que en nuestros días otra, a causa de la afirmación similar de que al "Creador" de una teoría no le es dado llegar a objeciones destructivas tales como las que profiere "Parménides" contra la doctrina de las ideas. El método del criticismo excesivo amenazaba, además, encerrarse en un círculo vicioso. 2) Uno ponía reparos a la obra A a causa de las contradicciones, reales o supuestas, que ostentaba, comparada con la obra B; otro dudaba de B, debido a las contradicciones, reales o supuestas, que contenía en ella cuando se la comparaba con A. De ello resultaba la necesidad, reconocida muy temprano por los más

comprensivos (como Federico Schleiermacher), de crear una base de operación irrefutable para la crítica: determinar un "fundamento" de obras que se hallen por encima de toda duda y que, por lo tanto, proporcionen una medida inatacable para el examen de las restantes. Con el fin de eliminar cualquier posibilidad de equivocación, trataron de encontrar y juntar testimonios, lo bastante sólidos, para que la duda más audaz no pudiera osar atacarlos. Como tales fueron considerados en primer lugar, y con toda razón, las indicaciones, en parte explícitas, en parte insinuadas, contenidas en los escritos de Aristóteles. 1)

Con ello se había elegido un camino que efectivamente condujo a resultados seguros. Pero contigua al camino acertado encontrábase también la senda falsa. Imperceptiblemente se apartaban del sendero señalado, perdiéndose en una ramificación que los llevaba cada vez más lejos de él. No se producía una sobreestimación de aquellos testimonios, pero sí un paralogismo. Sin duda alguna es auténtico lo que atestigua Aristóteles; mas esto no significa que lo que no atestigua, deba ser considerado como falso o siquiera expuesto al menor estigma de autenticidad dudosa. Poseemos solamente la mitad de las obras de Aristóteles, y también las exposiciones contenidas en esa mitad son de índole absolutamente ocasional (casi siempre polémica), o sea, de índole por completo accidental. En estas condiciones, nada autoriza a sacar conclusiones fundándose en el silencio de Aristóteles, ya que, por ejemplo, éste no menciona en ninguna parte uno de los diálogos mayores y más brillante, jamás rozado por la sombra de una sospecha: el "Protágoras"; se tardó mucho en descubrir algunas alusiones a este diálogo, las cuales, sin embargo, difícilmente serían suficientes para poder garantizar la autenticidad de un escrito puesto en duda. 2) Muy importante, en cambio —no solamente para la obra aislada, sino también para el género al que pertenece— resulta un testimonio positivo que asegura la autenticidad de un diálogo tratado con muy escaso respeto por la crítica moderna: el "Hipias menor".

2. El hecho de que una obra sea relativamente inferior a las demás y provoque nuestra desconfianza, es sólo una variación de un género más extenso: el que comprende todos

los modos posibles de apartarse del tipo normal que el lector trazó fundándose en las demás obras del mismo maestro. Así, por ejemplo, podría negarse la legitimidad de un cuadro firmado por Ticiano, no sólo en el caso de que el cuadro ostentara defectos imposibles de suponer en Ticiano, sino también si revelara una serie de particularidades ajenas por igual a, todos los métodos pictóricos del artista. Este criterio exige una aplicación tanto más generosa cuanto más largo haya sido el período creador del maestro, o sea, cuanto mayor sea el número y, sobre todo, la diversidad de sus creaciones. Todo esto puede aplicarse en sumo grado a Platón. Aun suponiendo que no haya manejado la pluma antes de haber cumplido los 30 años, su actividad de escritor abarca aún medio siglo. De la misma manera en que su bosquejo de la reforma de la sociedad en la "República" y en las "Leyes" ostenta un matiz bastante diferente, no faltan tampoco discrepancias profundas en las exposiciones del resto de sus doctrinas. Sus características literarias, como por ejemplo, el manejo de la forma de diálogo, distan mucho de ser siempre las mismas, tanto por lo que atañe al estilo como con respecto al vocabulario; su lenguaje sufre múltiples alteraciones. Así, tres de sus últimos escritos ("Timeo", "Critias" y "Leyes") contienen unas 1500 palabras que no aparecen en sus demás obras, y en parte tampoco en toda la literatura de su época [1]. ¿Qué importancia tiene entonces que en algún diálogo se descubran una cantidad insignificante de palabras y giros que no se encuentran en otras obras de Platón, o pensamientos que no tienen paralelo exacto en otra parte? Hasta debemos estar preparados para tropezar con contradicciones más serias, no solamente en el pensamiento, sino también en lo que está más a fondo y por lo tanto menos expuesto a alteraciones: el modo de sentir y las convicciones. En "Apología", el autor de comedias Aristófanes es acusado directamente de ser el principal causante moral del proceso y, por consiguiente, de la ejecución de Sócrates. En el "Banquete", Platón presenta al autor de las "Nubes" como manteniendo relaciones amistosas con Sócrates. Supongamos que, contrariamente a la realidad, uno de los dos escritos no estuviese al abrigo de cualquier sospecha contra su legitimidad: ¡Cuán

fácil sería entonces que la afirmación de que es imposible que ambas obras provengan de una misma pluma, encontrara aceptación general, y que hasta se convirtiera en un "shiboleth" mediante el cual creerían reconocerse con infalible certeza los que pretenden ser los únicos "científicos" o "criticos".

Una sola clase de discrepancias es de índole absolutamente concluyente: las divergencias con los hechos históricamente comprobados. Trátase, pues, ante todo, de referencias o recuerdos de personas o acontecimientos, maneras de pensar o de hablar, de las cuales es incuestionable que no podían ser conocidas por el supuesto autor de la obra. En este razonamiento se basa, por ejemplo, el rechazo unánime de la obra "Del mundo", que al principio se había atribuido a Aristóteles, y que —en número que excluye toda causalidad— contiene doctrinas y términos técnicos que —como sabemos por fuentes seguras— no se empleaban antes de la escuela post-aristotélica; sin embargo, las obras platónicas ofrecen poco material para utilizar estas armas, las más eficaces a este objeto. A todas estas recomendaciones, impuestas por la prudencia, se agrega (sin hablar de las contradicciones, rayanas en lo grotesco, entre el "sentimiento platónico" subjetivo de tales o cuales investigadores) otro hecho objetivo de importancia considerable. Hay razones internas que pueden inspirar sospechas, aunque no sean categóricas en sí, y su efecto será más débil o más fuerte según la presunción resultante de la clase de tradición; si, por ejemplo, un buen día apareciera entre las obras dejadas por Goethe un escrito cuya forma y contenido extrañara aun al más entendido, pesaría mucho en la decisión definitiva la circunstancia de que esa obra hubiese sido guardada sin interrupción por manos fieles. En cambio, cuando hace algunas décadas aparecieron unas supuestas cartas de la desdichada reina María Antonieta, no existía semejante contrapeso que neutralizara los motivos de sospechas interiores, porque el editor no supo probar la autenticidad de las cartas que le procuraban ganancias, más que diciendo que parte de ellas había pertenecido a un miembro de la Convención no nombrado, y que la otra había estado en posesión de un anticuario también anónimo. El conjunto de la obra platónica ocupa una posición intermedia entre es-

tos dos extremos. Es cierto que, como ya hicimos observar, los escritos de Platón no fueron guardados en una biblioteca de la escuela; pero un sector considerable de discípulos íntimos debía estar enterado con mayor exactitud acerca de su autenticidad o ilegitimidad; seguramente ellos estarían a menudo en condiciones (o al menos nunca impedidos por intereses indignos) de protestar a tiempo contra patrañas intencionales o errores inadvertidos. Tampoco tenemos que contentarnos con el testimonio de los manuscritos procedentes de siglos posteriores. Algunos de los diálogos puestos en duda fueron confirmados por réplicas aparecidas en el curso del primer siglo después de la muerte de Platón, o mediante el testimonio de papiros encontrados en Egipto, y en parte más antiguos todavía ("Lisis", "Eutidemo", "Laques") ; 1) el conjunto total de las obras lo conocemos por el director de la biblioteca alejandrina, el erudito Aristófanes de Bizancio, hacia el año 200 a. de J. C., que lo tomó como fundamento de su edición crítica. Sólo se ha conservado una parte de ese índice: la enumeración de aquellos quince escritos que Aristófanes ordenó en forma de trilogías, mientras que nuestro mediador dice refiriéndose a los demás: "Las demás obras aisladas y sin orden fijo". Sin embargo, apenas puede dudarse de que un catálologo más reciente se basa en otro principio de disposición, el de las tetralogías; es el índice de Trasilo, que contiene las 36 obras que nos son conocidas, está basado en la lista de Aristófanes y puede considerarse también como representante de la parte extraviada 2).

Pero es precisamente la tradición antigua la que contiene algunas indicaciones apropiadas para hacernos dudar de la autenticidad incondicional de esa lista. Entre las trece cartas que abarca la colección platónica —con mayor exactitud. 12, ya que la primera pretende ser escrita por Dión y está dirigida a Dionisio—, una, la duodécima, lleva en nuestros manuscritos la anotación: "Es dudoso que Platón sea su autor". De índole parecida es la anotación de que Trasilo, quien incluyera los "Anterastes" en su edición, agregó, sin embargo, con motivo de una mención ocasional del diálogo, esta reserva: "Siempre que los "Anterastes" sean obra de Platón". Tales indicaciones y exteriorizaciones de duda remontan, como se ha

supuesto con gran posibilidad de acierto, a los catálogos de las grandes bibliotecas 1). Es posible que los directores de las de Alejandría y Pérgamo prefirieran aceptar, en lugar de rechazar, un ejemplar que les fuese ofrecido en venta (y con toda razón, pues así lo salvaban de la pérdida que lo amenazaba), y sin afirmar ni refutar definitivamente la duda, tenían la posibilidad de consignarla con una indicación en el catálogo. De esta manera pudo formarse una zona de escritos de autenticidad dudosa entre las obras de legitimidad indiscutida y las tenidas unánimemente por apócrifas. Otras objeciones, en parte apoyadas en razones sólidas, fueron pronunciadas en la antigüedad contra el origen platónico del "Hiparco", el "Segundo Alcibíades" y el "Epinomis", atribuido éste al editor de las "Leyes", Filipo de Opunte, alumno y amanuense de Platón. (De índole muy diferente son los dislates de algunos estoicos y neo-platónicos quienes se atrevieron a negar que fueran de Platón aquellas obras cuya doctrina no les agradaba, entre ellas aun el "Fedro" y la "República". Por la circunstancia de que tanto aquellas anotaciones de los bibliotecarios como las exteriorizaciones de duda que no pueden ser rechazadas de antemano, sólo esporádicamente hayan llegado a nuestro conocimiento, no tenemos plena seguridad acerca de la extensión en que deban tomarse, y la crítica queda libre para emprender incursiones escépticas también al sector de los escritos no alcanzados por ningún estigma que nos sea conocido 2). Sólo que esa crítica debe proceder con la mayor cautela, a causa de las razones expuestas. En consideración a los resultados obtenidos en este terreno, es conveniente señalar en este lugar no tanto la opinión personal del autor como esbozar con pocas palabras el estado actual de la investigación. Además de los pequeños escritos indicados, los diálogos, tampoco muy voluminosos, "Teages", "Minos" y "Clitofón" no son considerados como platónicos por la gran mayoría de los investigadores. Menos decididamente se pronuncia la *mayoría* sobre Ja autenticidad de "Primer Alcibíades". Aquellas atetesis que son sostenidas solamente por un número limitado de sabios especialistas, apenas merecen mención en este lugar. La autenticidad del "Hipias mayor" y del "Ion", puesta en duda durante largo tiempo, encuentra

cada vez más defensores en nuestros días 1). Acerca de las cartas, la discusión no ha concluido aún. Únicamente algunos pocos investigadores creen en la legitimidad de todas ellas; sin embargo, recientemente encontraron defensores renombrados la mayoría de ellas, hasta hace poco muy escasamente estimadas, como también la continuación de las "Leyes" llamada "Epinomis" 2).

3. Por lo tanto, aunque no carezcamos de todo punto de apoyo en la tradición antigua al tratar el problema de la autenticidad, quedamos casi por completo abandonados al discutir el problema de la época en que fueron compuestas las obras atribuidas a Platón. Distinguimos entre datos absolutos y relativos. Desgraciadamente no tenemos de la primera clase. En cuanto a los segundos, es cierto que lo que nos ha sido transmitido es poco más que nada; pero, con gran despliegue de docta agudeza se ha conseguido por fin, después de numerosos intentos fracasados, lograr una serie de resultados seguros y métodos cuyo empleo promete una cosecha abundante. Las "Leyes" son el punto final de la actividad literaria de Platón —éste es más o menos el único de Jos datos transmitidos, que a la vez es seguro y altamente instructivo. En cambio, cuando un autor posterior dice: "Afirman que Platón ha escrito primero el "Fedro"; el tema (en gran parte erótico) es, por cierto, de índole bastante juvenil", entonces nos sentimos inducidos a sospechar que la explicación que sigue a la noticia constituye su raíz verdadera. No más peso tiene la pequeña anécdota (presentada por el mismo escritor con un "Según lo que se dice"), de que Sócrates, cuando Platón leía ante él su "Lisis" exclamara: "¡Por Heracles! ¡Cuántas mentiras contó ese joven de mí!" 3) Algo más, aunque no mucho, revelan unos pocos datos que la mayoría de los investigadores creyó poder deducir del contenido de las obras mismas. Según ellos, el "Menón" fué compuesto no mucho antes del 395, el "Banquete" no antes del 384, ya que en la primera cbra se habla del soborno del tebano Ismenias por los persas, hecho acontecido en aquel año o poco antes, mientras que en la segunda se hace alusión de la separación de viviendas de los arcadios por los espartanos, que no se puede menos que identificar con la disolución de Mantinea, acontecida en el año

indicado. El primero de dichos datos tiene escasa importancia, pues no será fácil que a nadie se le ocurra sostener que el "Menón" sea anterior a aquella fecha extrema; en todo caso debieron precederle el "Protágoras" y sus congéneres. 1)

Un rendimiento mucho más satisfactorio ofreció la comparación del lenguaje y el contenido de las obras platónicas. 2) Por grande que sea también aquí el número de desaciertos, revelados por contradicciones violentas, queda, sin embargo, un sobrante considerable y cada vez creciente, de resultados irrefutables. Cuando al final de un diálogo, un problema se considera como no resuelto, encontrando el mismo su solución en otro diálogo; cuando una cuestión es tratada en un diálogo a modo de tanteo y en otro estudiándola a fondo; cuando una vez se gana una base, y luego se sigue construyendo sobre esta base; cuando Platón promete una investigación en un lugar, y la emprende efectivamente en otro; cuando el diálogo A señala con claridad el diálogo B, o cuando el diálogo D remonta nítidamente al diálogo C —en todos estos casos no puede haber duda acerca de la relación temporal de los escritos en cuestión. Pero —podría preguntar aquí asombrado más de uno de nuestros lectores— ¿no es acaso el progreso de un autor, la transición de lo menos perfecto a lo más perfecto, el índice más seguro de la sucesión temporal de sus obras? Sin duda alguna. Es precisamente la finalidad de la investigación aquí discutida el averiguar esa transición, ese desarrollo tanto del pensador como del escritor. Pero en la mayoría de los casos este fin sólo puede lograrse mediante rodeos, y esto por la sencilla razón de que, tratándose de temas diferentes, se estima de modo diferente la perfección del contenido y de la forma del estilo, o, dicho sucintamente, porque el objeto ofrece demasiado margen para la arbitrariedad subjetiva. Al fin y al cabo, si nuestra investigación ha logrado revestir formas relativamente sosegadas, es por la única razón de que procuró hallar puntos de apoyo lo más objetivos posible, y hasta lo más exteriores posible. Nos referimos a los criterios lingüísticos y a su averiguación por medio del método de la estadística del lenguaje 3).

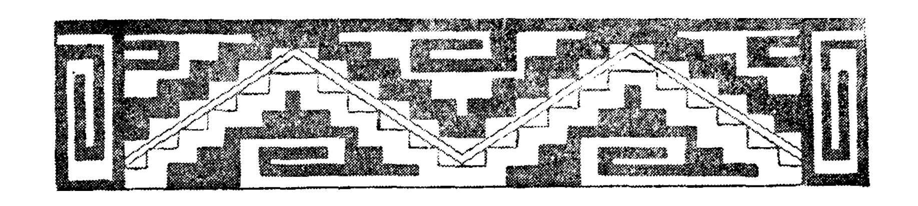
4. Con seguridad no existe obra de autor alguno, tanto de los tiempos modernos como de los antiguos, que haya sufrido un análisis lingüístico tan profundo como las obras de Platón,

Quien no esté familiarizado con el problema, puede calificar de triviales y aun de odiosos los esfuerzos prodigados en cosas en si insignificantes; pero seguramente que la "dedicación a lo pequeño" de Jacobo Grimm no ha sido retribuida jamás con éxitos más abundantes. Sólo en sus contornos los registraremos en este lugar.

Algunas conexiones de partículas, comparables a nuestro: ¿cómo entonces? "pero sí", "pues seguramente" faltan por completo en la mitad de las obras de Platón. En cambio se encuentran con suma frecuencia en su última obra, y lo mismo con progresiva frecuencia, en una serie de otros escritos. Con razón se llegó a la conclusión de que el primer grupo de escritos pertenece a su primera época, y el segundo a su edad más madura. Un resultado del todo singular se ha conseguido por otro lado, en forma absolutamente independiente, mediante el examen del vocabulario. Cierto número de diálogos contiene —como ya hemos mencionado de paso— una cantidad extraordinariamente abundante de palabras ausentes en los demás escritos platónicos. Esta tendencia a la innovación, lo mismo que la comunidad de las innovaciones en sí, liga también de la manera más estrecha este grupo, con la obra que conocemos como la última de las platónicas, o sea con las "Leyes". Y el grupo así formado revela un parentesco sumamente sorprendente, una similitud que excluye toda casualidad, también en otras particularidades de estilo, que oscilan entre lo más evidente hasta lo más sutil, entre la sustitución de una partícula comparativa por otra, entre el empleo predilecto de algunas fórmulas de afirmación y superlativos hasta las características imponderables de la sintaxis, la construcción y la cadencia. Lo que garantiza aquí la seguridad de los resultados, es el acorde espontáneo —maravilloso, si es permitido decirlo— de numerosas investigaciones, acorde que prevalece con mucho sobre las discrepancias innegables. De antemano nos parece comprensible que éstas tampoco pueden faltar. Algunas de las fuentes de errores merecen una breve mención. Además de la diferencia en el tiempo, existen otras entre los escritos de un autor; así la diferencia entre el género más popular y el severamente científico —diferencia que desde luego ha de repercutir sobre la forma del estilo y que, por lo tanto, puede

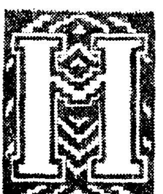
contrarrestar el parentesco de estilo nacido de la proximidad cronológica de las obras. Asimismo debe pensarse en la posibilidad de que haya alguna obra que se hubiera perfeccionado al procederse a una nueva edición, de manera que ya no puede artibuirse validez absoluta al criterio del estilo para determinar la época originaria de la redacción. De la misma manera puede haber un rezagado ocasional: un pensador puede desear completar un grupo de obras juveniles con una contribución suplementaria, que, por lo tanto, pertenece a una fase anterior en cuanto a su contenido y a una fase posterior en cuanto a su estilo. Al lado de estas posibilidades que aminoran la fuerza demostrativa de los resultados estadísticos del lenguaje, para determinar la cronolgía, es preciso recordar también un acontecimiento que efectivamente pertenece a esta índole. El desarrollo lingüistico de Platón ha demostrado ser de una extensión asombrosamente amplia, pero no siempre consecuente. Existen algunos casos en los cuales nuestro autor adopta una costumbre lingüística, la va exaltando poco a poco para abandonarla también luego paulatinamente. A pesar de todo ello, el método de la estadística lingüística puede ser considerado como fidedigno, pues en la gran mayoría de los casos conduce a conclusiones que están en concordancia entre sí, con otros criterios arriba mencionados y con las indicaciones facilitadas por el mismo Platón. El método estaría condenado si, por ejemplo, nos obligara a anteponer las "Leyes" a la "República", a invertir el orden de las trilogías formadas por Platón: "República-Timeo-Critias" y "Teeteto-Sofista-Político" o si contradijera alusiones claras a obras anteriores o proyectadas. Pero lo más fatal para tal método sería que sus resultados nos hicieran imposible formarnos del desarrollo del pensador y escritor una imagen comprensible que concordara con la que suelen seguir todos los hombres y con los datos que poseemos de la de Platón, y no puede decirse que así ocurra. El establecimiento de grupos temporalmente divididos y la inclusión de los distintos diálogos en cada uno de ellos, pueden considerarse como definitivamente terminados, mientras que la tentativa, más ambiciosa, de averiguar también la relación cronológica entre todos los miembros de los grupos no ha sido coronada todavía por el éxito.

Basándonos en esos fundamentos, vamos a describir en lo sucesivo ese desarrollo, y, para hacerlo, dividiremos en varias épocas la carrera literaria de Platón. Nuestro resumen, unas veces más extenso, otras más reducido, comprenderá el conjunto de las obras indudablemente auténticas, tanto las mayores como las menores; además no dejaremos de hacer alusiones anticipadas y retrospectivas, y el orden cronológico deberá sacrificarse a veces en aras a la unidad del asunto o de los materiales.



CAPÍTULO III

PLATÓN COMO MORALISTA ABSTRACTO



ACE más de setenta años, un arqueólogo alemán cuya mentalidad, de robusto sentido común, no se dejaba refinar ni extraviar con sutilezas, pronunció una verdad que al menos a nosotros nos ha parecido siempre perfectamente lógica. En aquel entonces, Carlos Federico Hermann afirmó que la actividad literaria de Platón comenzó con un período puramente socrático.[1]) Y —en efecto— nada más natural que el discípulo entusiasta, aun siendo él mismo un genio, o tal vez precisamente por serlo, se moviera dentro de las órbitas de su maestro antes de abrir y emprender caminos nuevos por sí mismo y apropiados para su particularidad individual. Esta suposición se transforma en certeza en cuanto en las obras del discípulo, ya se llame éste Rafael o Platón, tropezamos con productos enteramente compenetrados con el espíritu o la personalidad ya sea de Perugino o de Sócrates. En nuestro caso, a la evidencia interna de los hechos se añade un testimonio documental de máxima categoría. Aristóteles, que durante los últimos veinte años de la vida de Platón perteneció al grupo de sus discípulos íntimos, nos informa que la doctrina de los conceptos existentes de por sí o imágenes originales era una innovación de Platón y completamente ajena a Sócrates.[2]) Según esto, podría suponerse de antemano que aquel perfeccionamiento de la doctrina socrática de los conceptos no había de figurar en los escritos más tempranos de Platón. Los hechos guardan una armonía perfecta con esta suposición.

Existe una cantidad de escritos platónicos que no revelan rasgo alguno de la llamada doctrina de las ideas. En vista de que *en* su gran mayoría ostentan características evidentes del primer período lingüístico, nada se opone a la suposición —por el contrario, hay muchas circunstancias que la abonan— de que aquí estamos frente a los primeros productos de la musa platónica. En realidad, ya hubo antecesores de C. F. Hermann que hablaron de un período socrático; pero ellos volvieron a malograr la comprensión así lograda, al considerar que debían incluir en esta época algunas de las obras que exponen precisamente la doctrina de las ideas [1].

En esta su primera serie de escritos Platón se presenta como moralista abstracto. Ello quiere decir que el tema de sus investigaciones lo constituía la ética, y que su forma era la indagación de los conceptos. En el curso del tiempo, este germen inicial llegará a la más variada diferenciación. Al lado de los conceptos de la ética se destacará cada vez más su contenido vivo. Partiendo de la filosofía moral, el pensador penetrará *en su* fundamento psicológico. Se abismará en la naturaleza del alma y sus destinos, no sin acusar el influjo de sugestiones órficas y pitagóricas. Por otra parte, y debido a razones que ya hemos mencionado brevemente (cf. pág. 194 ss.), y que volveremos a exponer con mayor exactitud, verá esencias reales a cuyo conocimiento ha llegado el alma en su vida anterior. De esta manera se echará un puente entre la filosofía de tendencia religiosa y la ontología o metafísica. Por otra parte, se ampliará el contenido de la ética, y la mirada del pensador se elevará de la contemplación de la personalidad individual a la del organismo político y social. Y finalmente, después de que algunas de las obras principales hayan estudiado ya sectores considerables del conjunto de esta materia, nacerá un edificio imponente, la obra maestra de Platón (la "República"), la cual, si bien por su nombre pertenece a la política o a la ética ensanchada, comprende en realidad todas Tas partes de su sistema filosófico. Sin embargo, el hecho de llegar a esta culminación no significó en absoluto un término o una detención; al contrario, fué el comienzo de un nuevo y poderoso trabajo mental. Este trabajo puede denominarse simplemente revisión. El pensador, ya anciano, pero no fatigado,

somete el conjunto de sus bienes espirituales a un examen profundo. Lo que resiste esta prueba, se conserva y es defendido tanto contra las objeciones propias como contra las ajenas, una defensa no desprovista de oportunos golpes de ofensiva. El resto es en parte transformado, y en parte abandonado. Una nueva contribución la aporta tan sólo la ciencia de la naturaleza (física), madurada tardíamente en el espíritu de Platón. Ésta, la fase final, es la más segura desde el punto de vista cronológico. 1) Puede considerarse completamente seguro que el "Sofista" y el "Político", el "Timeo", el "Critias" y "Filebo", en unión con las "Leyes", forman un solo grupo de escritos, el último, mientras que el grupo medio, como podía esperarse de antemano, no está tan incondicionalmente deslindado contra los litigios fronterizos que amenazan su terreno desde ambos lados.

En primer lugar se levanta la cuestión: ¿Cuándo comenzó Platón su actividad literaria? Ya hemos contestado que difícilmente podía ser antes de la muerte de Sócrates; en cambio opinamos que debía ser poco después, para entregarse a ella con gran perseverancia. Esto suele ponerse en duda. Por regla general se supone que a lo más haya manejado la pluma en los breves períodos comprendidos entre sus viajes, pero que durante éstos le faltaban la calma y concentración indispensables para ello. A nuestro parecer, esta suposición carece de motivo. Mediante el cambio de estada y de ambiente, siempre que ese cambio no se produzca con febril rapidez, las naturalezas productivas se sienten más inducidas a un aumento que a una disminución de su producción. Recuérdese a Descartes en el campamento delante de Breda o las estadas de Goethe en Roma. Para la gran mayoría de sus trabajos y seguramente para todos los que aquí vienen al caso, Platón no necesitaba de aparato docto alguno. Lo único que necesitaba era su cabeza, su corazón y los utensillos para escribir. Y la cabeza y el corazón de una naturaleza tan ricamente dotada debían estar ya más que llenos y reclamarían una descarga. Por lo tanto, no nos resulta nada difícil imaginarnos a Platón trabajando en sus diálogos en Tarento o Cirene, Egipto o Sicilia, y hasta nos inclinamos a creer que su independencia exterior resultaba más favorable para la actividad artística que su po-

sición al frente de un instituto de enseñanza, extensamente ramificado. Además —¡cuánta felicidad hallaría el que estaba entre extraños al hacer revivir ante su mirada espiritual alegres impresiones de su tierra y su juventud, al trasladarse mentalmente a los senderos sombreados y al "Semicírculo" del gimnasio donde la voz de Sócrates, despertando una nueva vida, había llegado por primera vez a su oído y penetrado en su alma!

2. Prólogo ameno de toda la larga serie de escritos, así podríamos llamar el "Ion". 1) Prólogo que, no por ser ameno, carece de profunda seriedad. Sócrates encuentra al presuntuoso rapsoda Ion de Efeso. Este agrega a la mención de un éxito recién conquistado, la observación de que nadie lo aventaja en la interpretación de Homero aunque se mantenga en la ignorancia, y hasta en la indiferencia, frente a todos los demás poetas. En este punto se inicia el interrogatorio contradictorio de Sócrates. En primer lugar se comprueba, con agudeza cortante, la incongruencia de toda separación. En vista de que la materia de las poesías es en su esencia común a los poetas, también la interpretación y la calificación de las obras poéticas sólo puede ser una en común. Desde luego, no significaba poco el estar enterado respecto a ella; por el contrario, supone el dominio magistral de todas las artes. Homero trata tan pronto de una victoria obtenida en las carreras de carros como de remedios que restañan la hemorragia de una herida. Ora es pastor, ora pescador; en otras oportunidades es carpintero, pero las más de las veces estratego. Ahora bien: a fin de poder juzgar expertamente la exactitud en el manejo de todas esas materias, también su crítico, el rapsoda, debería ser conocedor y maestro en todos esos terrenos. De esta manera, Ion, que no quiere renunciar a la gloria de conocer y juzgar mejor que nadie las poesías de Homero, se ve constreñido de concesión en concesión, y finalmente obligado a declarar que él, no es sólo rapsoda, sino también estratego. La ironía que Platón vierte sobre el rapsoda, no va dirigida únicamente a éste, sino, y en no menor grado, a los poetas mismos. El hecho de que tanto aquí como en un pasaje importante de la "Apología" les niegue a estos últimos la verdadera comprensión basada en el razonamiento, y de que afirme que sólo componen sus obras en una especie de estado de embriaguez y como "presos de una de-

mencia divina", nos lo da a entender con toda la claridad que al autor juvenil le permite el temor de difamar los ideales venerados de su pueblo. Los rapsodas se llaman "intérpretes de los intérpretes"; transmiten la inspiración que les es concedida, y esta su posición de intermediarios se simboliza mediante la imagen genial que constituye la culminación del diálogo, tan modesto en lo demás. La musa, el poeta, el rapsoda o actor y finalmente el oyente —todos ellos forman una cadena de anillos, el más alto de los cuales irradia un poder magnético que comunica a los demás. La inspiración de efecto voluble y caprichoso, y no el "arte y la comprensión", constituye la fuerza de los poetas. Con razón observa un intérprete moderno que "es imposible que Platón hubiera podido asestar con mayor finura el golpe contra los poetas". [1] La pretensión propia del poeta de poseer una sabiduría universal y de dominar todas las artes, es por lo tanto reprobada como quimérica; y en cambio se le reprocha con el mayor vigor su carencia de "arte y comprensión". En este diálogo asoma ya la exigencia de conocimientos reales y división de trabajo que se hará patente en la "República". El hecho de que Platón expulse ceremoniosamente al rey de los poetas de su Estado ideal, es la conclusión de un desarrollo que tiene su principio en "Ion". Asistimos al primer choque entre la poesía y el intelectualismo socrático. En vista de que todo induce a suponer que el pequeño diálogo fué compuesto en fecha temprana, se lo puede calificar de verdadera renuncia por parte del autor a las aspiraciones poétic-as de su propia juventud (cf. pág. 268).

¿Se nos permitirá señalar con una sola frase lo que al mismo tiempo constituye la debilidad y la fuerza de estas consideraciones? Evidentemente, la debilidad consiste en que al poeta se le exige, en lugar del arte de la representación, el dominio de la materia de la representación en su totalidad; es decir, se le exige conocimientos universales y al medirlo con esta medida se juzga que es demasiado superficial. Sin embargo, gustosamente cerramos los ojos ante esa parcialidad al recordar las raíces de aquella lucha que persistió durante toda la vida de Platón, puesto que tanto Sócrates como sus discípulos ponían su empeño en crear nuevas bases para la existencia, en elevar la razón al rango de soberana sobre las cosas humanas y

en preparar el terreno para las reformas más profundas, esforzándose en arrancar el cetro a la tradición en cuestiones morales y religiosas, tal como estaba representada ante todo en las obras de los grandes poetas. En casi todas las fases de la literatura platónica encontraremos la lucha contra el irracionalismo (si nos es permitido llamarlo así), la lucha contra el universalismo o la pretensión de sabiduría universal, preferentemente en aquellos diálogos cuyo interlocutor principal es uno de los grandes sofistas.

Es lo que ocurre en el "Hipias Menor", obra que no cuenta entre los diálogos más tempranos, pero sí entre los de construcción más sencilla, y que por lo tanto resulta más apropiado para representar su índole típica.

3. El maestro de la juventud así llamado, que nuestros lectores conocen ya (cf. I, 482 ss.) se contrapone aquí a Sócrates, añadiéndose al diálogo solamente el adolescente Eudico, por lo demás desconocido, y esa tercera persona apenas abre la boca en la conversación. Hipias acaba de pronunciar —seguramente en una sala interior del gimnasio— un florido discurso acerca de Homero. La multitud de los oyentes se ha alejado, y Sócrates, que se ha quedado, formula en relación con aquel discurso preguntas respecto al carácter de los héroes homéricos. En vista de que Hipias declara que Aquiles es el mejor, Néstor el más sabio, y Ulises el más hábil, Sócrates dirige su interrogatorio hacia las características de Ulises. En primer término lleva a Hipias a sustituir el adjetivo "más hábil", que se presta a tantas interpretaciones distintas, por "mentiroso", y a oponer al así calificado al "veraz" Aquiles. Lo obliga así a conceder que los mentirosos no mienten por incapacidad o falta de entendimiento, sino que esta su cualidad se basa, por el contrario, en la comprensión y el entendimiento. Gracias a la inducción socrática que arranca del arte de la aritmética tan familiar al sofista, se consigue el resultado de que cada cual sabe mentir mejor en el terreno que mejor domina. Un mal calculador, por ejemplo en el caso de que quisiera dar una información errónea acerca del producto 3 χ 700, podría, sin embargo, decir la verdad mediante una equivocación, mientras que el buen calculador sería capaz de indicar todas las cifras posibles y evitar cuidadosamente el número 2100. Pero si cualquiera es

capaz de decir la verdad mejor y de mentir mejor en el mismo terreno, entonces resulta insostenible la característica opuesta de los dos héroes homéricos.

Después de algunas graciosas divagaciones que tratan de comprobar a base de la misma "Ilíada" que Aquiles estaba lejos de atenerse siempre a la veracidad; después de muchas manifestaciones en que Sócrates se quita importancia a sí mismo con bastante ostentación, y después de algunas expresiones de burla harto fuertes referentes a la sin par omnisciencia del sofista, que era a la vez zapatero y poeta, y también sastre y mnemotécnico, después de ese interludio que forma el centro y podría decirse que el punto de apoyo del pequeño diálogo, se reanuda la cuestión básica que se está discutiendo. Hipias, interpretando con absoluto acierto aquellos pasajes de Homero señalados por Sócrates, había declarado involuntarios los pecados de Aquiles contra la verdad. No fué la intención de engañar, sino la fuerza de las circunstancias exteriores lo que había creado la discrepancia entre los actos y las palabras de Aquiles, y lo que había impedido la realización de la retirada impuesta por la desesperada situación del ejército. Surge, pues, la pregunta de quién es el mejor: ¿el que falta voluntaria o involuntariamente?

De nuevo Sócrates emprende el camino del procedimiento inductivo que le es tan familiar. Entre dos corredores, dos cantores, dos lidiadores, para él siempre es el mejor aquel que sólo cuando quiere corre despacio, canta en falso o se rinde al adversario; el peor, aquel que sin querer obtiene el mal resultado. En nada son diferentes los instrumentos de la acción, comprendiendo los órganos de los sentidos y del movimiento. Cualquier persona preferirá poseer ojos o pies con los cuales se puede ver mal o que se puedan arrastrar a propósito en lugar de los que hacen inevitables la vista difusa o el andar cojeante. Otro tanto vale para un timón, un arco; para un animal y su alma, y finalmente, también para el alma humana, de la cual uno se sirve como de un instrumento. El jinete preferirá un alma de caballo capaz de dar rendimiento, el comandante un alma de soldado en las mismas condiciones a la incapacitada, la que, por lo tanto, incurre en faltas involuntariamente. Luego de otros ejemplos referentes al ejercicio

del arte de la medicina, de la música, etc. se llega al umbral de la extraña pregunta, ¿entonces es posible que los que voluntariamente causan el mal no sean mejores que los que faltan contra su voluntad? Se pregunta al asombrado Hipias si la justicia es otra cosa que una capacidad o una comprensión o ambas cosas a la vez. En los tres casos resulta inevitable aquella consecuencia. En el primer caso, el alma más justa es la más potente o productiva; en el segundo, la más comprensiva; en el tercero, la que reúne ambas ventajas; y la más injusta, la menos capacitada y menos comprensiva Ahora se había demostrado que el más productivo y más comprensivo es en todos los terrenos el que es capaz de producir a su gusto lo bueno y lo malo, lo hermoso y lo feo, y que el defectuosamente dotado en ambos sentidos falta involuntariamente. Ahora se saca la conclusión de lo dicho, aunque rodeada por una reserva significativa: "El alma superior, más capacitada, faltará voluntariamente en cuanto haga el mal, pero el alma inferior lo hará involuntariamente". Tampoco falta esa reserva allí donde el resultado se generaliza aun más. al ocupar el bueno el lugar del justo: "El que falta voluntariamente y hace cosas reprobables e injustas, sería entonces nada menos que el bueno, si realmente hay quien proceda así". Hipias declara que no puede estar de acuerdo con eso, a lo que Sócrates responde: "Ni yo tampoco conmigo mismo". Sin embargo, afirma que la frase resulta como conclusión necesaria de la discusión que la precede. "Como siempre repito, me veo perplejo en la consideración de esas cosas, y nunca resulto fiel a mí mismo. Mas no hay nada de asombroso en que esto me ocurra a mí o a otro inexperto. Pero si hasta erráis vosotros, los sabios, las cosas se presentan malas para nosotros, pues ni siquiera frente a vosotros terminan nuestros extravíos". 1)

El pequeño diálogo no sólo no carece de una dirección sobremanera hábil, que encamina con seguridad hacia el resultarlo final, sino que con mucha gracia sabe ocultar el término del camino adornándolo con lugares de descanso. Especialmente curiosa es una forma peculiar de humorismo con que tropezamos también en otras obras de Platón, sobre todo en sus obras juveniles. Nos referimos a los animados giros tomados de la materia misma del diálogo, como por ejemplo: "Tú me enga-

ñas, mi querido Hipias, y tú mismo imitas a Ulises", o bien cuando se quiere recordar al sofista una concesión que éste preferiría olvidar) : "Me parece que en este instante no recurres a tu mnemotecnia". En lo que se refiere al contenido y a la verdadera intención del diálogo, debemos empezar por recordar a nuestros lectores la doctrina socrática, que les es bien conocida, según la cual nadie yerra voluntariamente (cf. págs. 8! ss.). A ella se atuvo Platón con inconmovible firmeza a través de todos los cambios y transformaciones de sus conceptos, como lo acreditan de modo fidedigno obras de todos los períodos de su actividad literaria. Por lo tanto, nos puede parecer poco menos que increíble que jamás haya dudado en serio de esta frase, sobre todo en un diálogo tan evidentemente relacionado con el punto de partida socrático, ni que además haya combinado con ella la opinión, no menos afrentosa para el sentido común que para la sabiduría socrática, de que era mejor faltar voluntariamente que involuntariamente. El hecho de que Platón no toma en serio nada de todo eso. se hace patente, además, en la forma absolutamente condicional en que, hacia el final, se habla del mal voluntariamente causado. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que Sócrates declara abiertamente que la conclusión final no lo satisface, a pesar de que al parecer surge por necesidad de la discusión precedente.

Por lo demás, el diálogo nos resulta comprensible únicamente bajo la suposición de que estuviera destinado a un sector más estrecho de lectores de espíritu afín y familiarizados con las enseñanzas básicas de Sócrates; ese grupo estaba en condiciones de notar fácilmente la contradicción entre el resultado aparente y la teoría de la voluntad de su maestro. El malhechor voluntario es superior al voluntario —esa tesis paradójica es fortalecida por una inducción que insensiblemente, desde los instrumentos inanimados, pasando por los órganos de los sentidos y movimientos de nuestro cuerpo, a través de las almas de animales y hombres utilizados por nosotros, nos lleva hacia nuestra propia alma y su actividad, es decir, desde la región de los fines y, en último término, de la región de los fines subordinados a la de la finalidad suprema de la vida. Lo que se exponía de los que voluntariamente cantan mal, reman mal o montan a caballo mal, se aplica finalmente al que

obra mal o con injusticia. El defecto de esa trasposición consiste en lo siguiente: Todo fin subordinado (si cabe llamarlo así) puede posponerse a veces a otro fin reconocido como valioso; se puede desear voluntariamente errar el fin. El corredor bueno puede en ocasiones desear correr mal para cuidar su salud; el buen jugador querrá a veces jugar mal para ganarse el favor de su adversario; el buen jinete querrá montar mal para prevenir a otros, sus discípulos, del mismo defecto. ¿Podemos deducir de tales razonamientos que a veces también el justo querrá proceder con injusticia?

De ninguna manera. Pues aquí se trata de la condición de su voluntad. Él no puede —decimos nosotros— obrar en contra de su carácter moral una vez afirmado éste; según los socráticos nunca puede errar voluntariamente, sino sólo involuntariamente o por equivocación, la finalidad suprema de la vida, la eudemonia o estado de beatitud con que está íntimamente ligada la justicia. La frase: El que voluntariamente elige lo peor, demuestra un dominio más absoluto sobre los medios a su alcance y es, por lo tanto, superior al que involuntariamente recurre a los medios inferiores o menos eficaces —esta frase, como se ve, pierde su significado al llegar al miembro que remata la serie—. No dudamos de que Platón advertía con exactitud el punto en que la inducción llega a ser defectuosa, y colocó al lector ante la tarea de descubrirlo. Él mismo ¡"yerra voluntariamente"! Y lo hace con doble intención. Por un lado intenta crear un nuevo apoyo a la doctrina socrática de la involuntariedad de toda mala acción haciendo patente el absurdo del cual, a su juicio, solamente esta doctrina puede preservarnos. Por otra parte le deleita demostrar que también un moralista espiritual y elocuente, pero nada diestro en dialéctica, como Hipias, se deje acorralar y permita que finalmente se vea obligado a elegir entre un resultado absurdo y otro verídico pero que le repugna igualmente a causa de su extravagancia.

En favor de nuestra interpretación habla también la primera parte del diálogo. Con respecto a la cuestión allí tratada acerca de la identidad de los verídicos y los mentirosos, Platón puso en boca de Hipias objeciones tan oportunas contra la supuesta inclinación mentirosa de Aquiles invocada

como prueba a tal efecto, que ya por esto no puede haber duda sobre el lado a que nuestro filósofo se inclinaba. Lo que él desea insinuar con aquella discusión, apenas si puede ser otra cosa que lo siguiente: Los verídicos y los mentirosos serían en realidad los mismos, o sea las personas dotadas de los conocimientos más abundantes de la materia, si tal conocimiento, o, dicho en términos más generales, el dominio sobre los medios de la acción, fuesen el único móvil que la determina. Pero precisamente esta identificación hipotética que con facilidad podría extenderse a otros casos numerosos (¡médicos y envenenadores, soldados y bandidos, bomberos e incendiarios son los mismos!) es una "reductio ad absurdum" de aquella suposición y seguramente tampoco aspira a ser otra cosa. Se recuerda ya aquí al lector lo que explica la parte principal y final del diálogo: a saber, que para la acción se exige algo más que el dominio de los medios: la fijación de fines que por su parte vuelven a ser medios para la finalidad suprema, fijada por la naturaleza; que el carácter moral del que actúa depende de sus principios, como decimos nosotros, es decir, según la interpretación socrática, de su comprensión de los fundamentos de aquella finalidad suprema, la eudemonia o (expresado de otro modo) del valor de los bienes de la vida. Pronto volveremos a oír muchas cosas acerca de esta distinción fundamental.

2. Mayor derroche de adornos ostenta el cuadro que se nos presenta en el diálogo, algo más extenso, que se denomina "Laques". 1) En vista de que su propósito puede deducirse con indudable claridad y certidumbre, creemos poder prescindir aun más de los ornamentos secundarios del diálogo y de desprender de sus envolturas el núcleo central. Lo mismo que en "Hipias" el florido discurso del sofista, es aquí la demostración pública de un maestro de armas lo que ofrece el motivo para la discusión. A esa demostración asistían entre otros Lisímaco y Melesias, hijos desconocidos de los insignes políticos Arístides y Tucídides. Aquéllos ponen todo su celo en hacer a sus hijos dignos del honor de llevar los nombres de sus célebres abuelos; y así solicitan también el consejo de los respetados generales Laques y Nicias acerca del valor instructivo de la enseñanza de esgrima. Sócrates, res-

petado como guerrero valiente por Laques y estimado por los dos jóvenes por su brillante arte de la polémica, también está presente y toma parte en la conservación; muy pronto llega a dirigirla y, como es lógico, le da un giro hacia problemas trascendentales. En vista de que se habla de la educación para formar soldados capaces, sostiene que en primer lugar convendría considerar el fin mismo en lugar de los medios. De esta manera se convierte en cuestión principal de la polémica el problema: ¿Cuál es la parte de la capacidad general, o virtud, denominada "valentía"? A continuación se desarrolla el ensayo de una definición con la que están más familiarizados los interlocutores militares: la valentía es la perseverancia, la resistencia en la lucha. Paso a paso, la contemplación del objeto se eleva a una generalización más amplia. Se recuerda el hecho de que muchos pueblos obtienen sus principales éxitos en la guerra mediante la huida fingida. Así se refiere, en primer término, de la caballería escita. Luego se formulan sucesivas salvedades. Lo dicho vale no sólo de los escitas y de los jinetes. También las tropas de infantería lacedemónicas habían conseguido, con una maniobra de esta índole, la victoria en la batalla de Platea. De este modo, la perseverancia en la lucha se demuestra cada vez más como una definición demasiado limitada. La valentía es la misma en esencia, ya sea empleada en una lucha de infantería o de caballería, en tierra o por mar. Y más aún: también frente a las enfermedades y necesidades de toda clase existe una valentía, hasta en la resistencia frente a los deseos y apetitos cabría reconocer matices de valentía.

Obligados a una definición lo más general posible, llegaron a considerar que la valentía consiste en "cierta resistencia del alma". Pero así como el ensayo anterior de definición resultaba demasiado estrecho, el de ahora peca por lo contrario. Porque si bien se debe entender que la valentía es algo hermoso o loable, esta distinción no puede aplicarse siempre a la perseverancia. Entonces se hace una tentativa para limitar este concepto: para llamarse valentía, la resistencia debe estar aparejada con la comprensión. Pero de nuevo se presenta la pregunta: ¿con la comprensión de qué? Por ejemplo: ¿cuál de dos guerreros igualmente perseverantes debe ser considerado

como el más valiente: aquel cuya resistencia se basa en la comprensión de que sus adversarios son inferiores a sus compañeros en número y fuerza, y de que, además, su posición es la menos favorable? ¿O el que se encuentra en la situación opuesta? Seguramente este último — aunque su perseverancia sea menos inteligente. Y de la misma manera deberá llamarse menos valiente al que resiste dotado con la comprensión del arte del jinete, del arquero o del hondero, que el que carece de tal comprensión y que a pesar de ello no demuestra menor perseverancia. Sin embargo, en un caso extremo, cuando los buzos arriesgan su vida sin conocimiento del arte del buceo, tal perseverancia se revela como temeridad y por lo tanto como algo contrario a lo hermoso, mientras que la valentía se reconocía como algo hermoso o loable. En vista de que, por lo tanto, no es posible lograr la distinción entre la falsa y la verdadera valentía en este terreno, se abandona éste para emprender un nuevo camino de investigación.

Uno de los interlocutores recuerda una frase de Sócrates que desde hacía mucho conocía: que cada cual era bueno en lo que era sabio. Ahora bien; si el valiente es bueno, la valentía debe ser una forma de sabiduría. Se presenta la cuestión: ¿qué es sabiduría? ¿Seguramente no será el conocimiento del flautista o del tocador de lira? No, sino el conocimiento de lo que es peligroso y de su contrario, de lo que se puede hacer sin titubear, tanto en la guerra como en todas las demás cosas. A ello se opone una objeción. ¿Acaso no son los especialistas los que en cada terreno conocen con la mayor exactitud también lo peligroso y lo que lo es en menor grado? Así por ejemplo, los médicos en las enfermedades, los agricultores en el cultivo, etc etc. A esto se replica que los médicos, por ejemplo, sólo saben indicar lo que estimula la salud y empeora la enfermedad; en cambio se sustrae a su conocimiento la cuestión de si para determinado paciente hay que temer más la salud o la enfermedad, si para él es mejor sanar o morir. No es distinto lo que sucede con aquellos a quienes se atribuye la más íntima comprensión de los "indicios de sucesos futuros", los vaticinadores. Éstos podrán saber si a alguien le aguarda la enfermedad, la muerte o el empobrecimiento, la victoria o la derrota; en cambio, los vaticinadores

no tienen más derecho que los profanos de juzgar cuál de esos acontecimientos sería el mejor para el interesado.

Así es como la comprensión de lo peligroso y de lo que no lo es, ocupa un lugar independiente al lado y por encima de todas las comprensiones especiales. De paso se niega a los animales —hasta a los más animosos— lo mismo que a los niños y a los irresponsables, que por ignorancia no temen los peligros, el atributo de la valentía, que no coincide con la temeridad. Luego, la discusión regresa al punto principal y pronto llega a su última meta. Los peligros se identifican con males futuros. Por lo tanto, el conocimiento de ellos y de su contrario, los bienes, queda ahora libre de la restricción que impone la consideración del porvenir. O dicho con más exactitud: de todas las limitaciones del tiempo. Males y bienes siguen siendo los mismos, ya sean pasados, presentes o futuros. De esta manera, la valentía se ha identificado con el conocimiento de bienes y males. Tampoco este resultado queda sin discusión. Pero las objeciones qué se le opone, ya no son muy fuertes. Seguramente no se proponían anular el resultado, sino formular una reserva para un futuro estudio complementario. Pues la doctrina socrática es precisamente que toda virtud es similar en su fondo y esencia, e idéntica a la comprensión del bien y del mal, y esto no se pone en duda tampoco al final del diálogo. Sólo se pregunta cómo este resultado concuerda con la suposición, hecha con anterioridad, de que la valentía es parte de la virtud al lado de otras partes integrantes. Aquí es necesario observar que aquella suposición no se formuló de resultas de una discusión, sino que se dedujo sencillamente de los conceptos corrientes de todos los días. En consecuencia, podría parecemos que esta objeción no intenta decir ni más ni menos que el socratismo y la opinión corriente sobre la vida no concuerdan entre sí, y que es preciso renunciar a la división que ésta suele hacer de la virtud en partes distintas. Pero en esta forma difícilmente tendríamos en cuenta toda la intención de Platón. La relación entre las distintas virtudes y la comprensión que forma su esencia, constituía para él un problema que siguió ocupando su espíritu por mucho tiempo aún y que sólo logró resolver en su "República". Pero ya en el diálogo que estamos estudiando, el concepto de la

valentía no se circunscribe a la actuación de la comprensión frente a los males de la vida. Así lo indica la alusión incidental a "deseos y apetitos" que figuran también en la solución del problema. Puede parecer dudoso que Platón hubiera dado ya con ella al escribir el "Laques", limitándose a no exteriorizarla, o que todavía estuviera luchando con las dificultades del problema; pero esta última suposición es la más probable. En muchos otros puntos, Platón no oculta su opinión ante el lector atento que sabe interpretar sus insinuaciones. Así, por ejemplo, la conclusión acerca del valor irreflexivo de animales, niños, tontos, no permite duda respecto a la forma en que quiere ver resuelta esta cuestión que dejó pendiente en una oportunidad anterior. Lo que debe dar la verdadera medida de la valentía no es la magnitud del peligro ni la limitación de los medios accesibles para rechazarlo, con inclusión del entendimiento particular que pueda ser empleado en tal caso. Sobre los dos guerreros que se citan en el ejemplo, y que ambos defienden su posición con la misma firmeza, el premio de la valentía no corresponde necesariamente a aquel cuya situación es la más desfavorable. Porque en vista de que la valentía no es otra cosa que la comprensión, preferentemente empleada frente a males amenazantes, de la relación entre el valor de los bienes de la vida, aquel premio sólo corresponde a quien posee esta comprensión en la medida más perfecta; por ejemplo, tratándose de guerreros (así nos permitimos completar las insinuaciones de Platón), al que alimenta la convicción más clara y más firme de que la muerte es preferible a una vida sin honor, a la esclavitud o a la humillación de la patria.

3. El diálogo "Cármides" está saturado de un dramatismo sumamente atractivo. 1) Trata de la sofrosine, aquella virtud para la que resulta tan difícil encontrar una traducción adecuada. Reflexión, moderación, abstinencia, modestia, dominio sobre sí mismo —en cada una de estas palabras está contenida una parte, y en ninguna de ellas el conjunto de lo que es la sofrosine. Salud psíquica, esto lo significa la palabra griega según su composición, razón por la cual recientemente se ha tratado de traducirla con "sano juicio". Pero una traducción tan literal es muy dada a engendrar malentendidos. Cuando hablamos de "naturalezas sanas" etc., nos imaginamos princi-

pálmente como su contrario el artificio, la falta de espontaneidad, de fuerza vigorosa, del poder suficiente de los impulsos de la voluntad y de su base también en la naturaleza sensual del hombre. El heleno es muy distinto; no cree necesario temer la falta de fuerza, sino el exceso de la fuerza. Su dominación y disminución a la medida normal, imprescindible en especial para el bienestar de la comunidad, esto significa para él la salud psíquica. Ella forma el componente principal de la virtud o eficacia griega. Es la parte que con mayor frecuencia reemplaza el conjunto; así por ejemplo, en aquella frase de Jenofonte acerca de Sócrates: "Él no distinguía entre la sabiduría y la virtud" (cf. pág. 89). No muy diferente es el empleo hecho de este concepto en nuestro pequeño diálogo, que tal vez más aún que el "Laques", es de índole puramente socrática

El "Cármides" podría calificarse de diálogo familiar, porque, además del maestro Sócrates, dos parientes cercanos son los personajes principales del diálogo. Después de la batalla de Potidea (setiembre de 432), Sócrates ha regresado a su tierra. Poco después visita la palestra de Taurea, donde se encuentra con sus compañeros. Saludado por Querefonte con el entusiasmo de costumbre e interrogado acerca de sus aventuras, se sienta en el círculo de los amigos. A él pertenece Critias, quien le da la más calurosa bienvenida. Pronto se divisa a lo lejos el primo y pupilo de Critias, Cármides, adolescente que fascina por su hermosura y sobre quien se posan todas las miradas como sobre una estatua. A la observación de Querefonte de que Cármides posee una estructura corporal tan bella que, cuando sus miembros están desnudos, nadie se fija en su rostro, Sócrates contesta: "Vosotros lo describís como a un ser absolutamente irresistible; espero que no le falte algo más, aunque sólo se trata de una mera bagatela". "¿Y cuál es ésa?". "Que la estructura de su alma sea tan armoniosa como la de su cuerpo". Entonces Critias alaba el espíritu filosófico del joven y su inclinación poética, la cual —como hace observar de nuevo Sócrates— es propia de toda la familia, a causa de su parentesco con Solón. El motivo de la entrevista lo ofrece una pequeña dolencia, una pesadez de cabeza que suele tener al despertarse y de la que recientemente se ha quejado a Critias. Con este pretexto llaman a Cármides. Su aparición causa un albo-

roto general. Sobre el banco semicircular, todos se apresuran a hacer lugar: cada cual desea tenerlo de vecino, de manera que los que ocupan los extremos se ven privados de su sitio y en parte hasta son tirados al suelo. El mismo Sócrates queda confundido. Hay que tener en cuenta que la hermosura de los adolescentes varoniles no causaba un efecto diferente en el alma de los antiguos helenos que sobre los hombres modernos la belleza de una joven o una mujer. A la pregunta de si conoce un remedio para el dolor de cabeza, Sócrates contesta afirmativamente. Dicho remedio, dice él, es una hoja que sólo mediante una fórmula mágica adquiere eficacia. Pertenece a aquella clase de medicinas cuya influencia no se limita a una parte del cuerpo. Además, el médico autóctono del que acaba de recibir el remedio en el campamento tracio, opina que los médicos griegos no saben dominar muchas dolencias por ignorar que el alma necesita ser tratada junto con el cuerpo. El tracio, discípulo del inmortal Zalmoxis, afirma que el bienestar de las partes depende de la salud del conjunto. Pero las fórmulas mágicas que actúan sobre el alma, son las palabras saludables que engendran la sofrosine. Él, Sócrates, había tenido que jurar al médico tracio que no emplearía jamás su remedio de otra manera; por lo tanto, tampoco ahora emprendería el tratamiento de la cabeza antes de que Cármides haya ofrecido su alma a la "discusión". En vista de que Critias alaba a su joven pariente precisamente a causa de aquella virtud —lo cual vuelve a impulsar a Sócrates a nuevas cálidas alabanzas, tanto de toda la familia paterna como de la materna— Cármides debe declarar si en realidad ya ha alcanzado la sofrosine. Éste se sonroja, lo cual lo embellece más aún, y se declara incapaz de contestar la pregunta. Porque la afirmación significaría alabarse a sí mismo y la negación una sublevación contra la autoridad del pariente mayor. Por esto, la contestación queda reservada a una investigación hecha en común, y con ello queda abierto el camino a la discusión acerca del sentido de la sofrosine en sí.

Ésta, como es natural, comienza con lo más estrecho y externo. La sofrosine, opina el joven, le parece ser una forma de conducta tranquila, libre de ímpetu, tanto en lo que concierne a la manera de caminar en la calle como la de hablar y todas las demás actitudes. Por lo tanto, no le resulta difícil a

Sócrates comprobar que la rapidez merece a menudo la prevalencia ante la lentitud, tanto en las cosas psíquicas, al leer y escribir, al correr, lidiar y saltar, al tocar la guitarra, como también cuando se trata de aprender, comprender y discutir, y que por lo tanto la lentitud a menudo no puede coincidir con la cualidad buscada, que debe presentar algo incondicionalmente hermoso y loable. Después de algunas vacilaciones, Cármides hace la observación —que significa evidentemente un progreso en el sentido de Platón— de que la sofrosine es algo que hace a los hombres tímidos y pudorosos, y que por esta razón es idéntica a la timidez o al pudor. Esta vez se le opone la palabra de un poeta, la cual corresponde a toda una inducción; es el verso de la Odisea:

"El pudor no es buen compañero para el hombre necesitado".

Con ello se le obliga a la confesión de que no siempre es saludable el pudor, no siempre es un bien, como lo es siempre, sin embargo, la sofrosine. Por otra parte, no debe chocarnos la mixtura de lo bueno en el sentido de lo moral y en el de la mera utilidad, en vista de que conforme a las hipótesis socrático-platónicas lo bueno en el sentido moral resulta ser al mismo tiempo lo que por regla general produce la utilidad o estimula la dicha. Empujado hacia una aclaración más precisa, Cármides expone una tercera y mucho más amplia definición. La sofrosine es idéntica a "hacer lo propio". Mas de nuevo Sócrates lo mete en apuros. Entonces, el maestro de escuela quien, además de su nombre propio anota también los ajenos, y vosotros, los alumnos que escribís los nombres de los enemigos no menos que los de los amigos, ¿tienen que carecer necesariamente de la sofrosine? ¿Y podría prosperar un Estado en el cual estuviera prohibido tejer vestidos, construir casas o fabricar utensilios para otros? El intercambio de miradas entre Cármides y Critias, y la creciente inquietud de este último, no permiten dudar de que él es el autor de la definición que Cármides había anunciado ya en el principio como obra de otro. Por esto, y a instancias de Sócrates, el mayor de los primos interviene en la discusión en lugar del más joven y más débil, con lo cual comienza la segunda, y más difícil, parte de la conversación.

Critias defiende en primer lugar aquella definición mediante diferenciaciones sutiles entre los verbos del hacer, del crear, del producir. Sócrates había adivinado con anticipación que con lo "propio" había que entender lo bueno. Sin embargo, también con esta reserva echa de menos el elemento del saber en la definición. Interroga a Critias si también a aquel que hace el bien sin saberlo, le corresponde el atributo de la sofrosine. ¿Cómo, por ejemplo, se presentan las cosas en el caso del médico que mediante la curación del paciente crea por regla general, pero sin excepción, algo útil para éste y para sí mismo? A él habría que concederle en todo caso el atributo de sofrosine; tiene derecho a ella por haber hecho el bien. Pero, en vista de que no puede distinguir estos casos normales de los contrarios, o sea, los casos de excepción, él no sabe cuándo le corresponde tal cualidad (recuérdese la discusión parecida en el "Laques"). Critias prefiere retirar lo dicho antes de conceder que alguien pueda participar en la sofrosine sin tener conciencia de ello. Con esto, la cuestión del saber se ha transformado en el centro de la discusión. La virtud buscada es declarada como un convencimiento, es decir, en contraste con los conocimientos especiales del médico, del arquitecto, etc., como "el conocimiento de otros conocimientos y de este último", o, como poco después se dice en forma algo alterada: "el saber del saber y del no saber".

Esta definición hecha por Critias es ahora iluminada en una amplia discusión. El resultado puede resumirse como sigue: Es declarado imposible un tal saber del saber. Porque todo saber, al igual que toda percepción de los sentidos, debe poseer una materia o un objeto; no puede ser su propio objeto. Pero el rechazo de aquella fórmula es incondicional. Se distingue entre un saber de lo que se sabe —algo así como un reflejo del saber inicial al que nada se agrega y que podría ser continuado hacia lo infinito mediante otros tantos reflejos— y el saber que se sabe o no se sabe algo. Este último se reconoce como posible elemento del saber y hasta como elemento provechoso para todo conocimiento por facilitar su adquisición y fortalecer su posesión, y como tal debe ser reconocido en atención al papel importante que en la socrática toda juegan la distinción entre el saber verdadero y aparente,

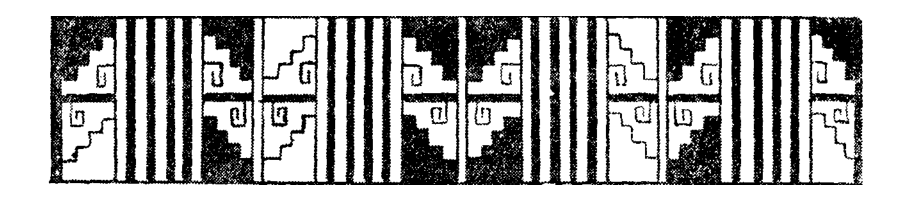
el conocimiento de sí mismo y la crítica. Mas tampoco como contenido de la sofrosine (ni siquiera como el de la virtud en general) puede ser considerado este conocimiento aplicable por igual a todos los terrenos de la ciencia. Pues ni siquiera la distinción más exacta entre el saber y la ignorancia, y la eliminación de todo saber aparente y de todo arte aparente que nacen de ella, bastarían para transformar en dichosa nuestra vida. Es cierto que si no existiera ningún médico aparente, ningún capitán aparente, etc., quedaría garantida la protección de nuestra salud, como también la prevención de los peligros marítimos y de la guerra. También la condición perfecta de todos los productos de la artesanía quedaría asegurada y nunca más nos engañarían las predicciones de los adivinos. Pero todavía no se habría logrado el bienestar y la beatitud. Para ello es necesario un conocimiento especial, hecho de una materia especial, y esta materia —pero aquellos de nuestros lectores que se acuerden del "Laques" ya habrán anticipado la solución—, esta materia es lo bueno y lo malo. ¿"Por qué fuiste tan malo que me condujiste tanto tiempo en un círculo? exclama Sócrates dirigiéndose a Critias. Este giro (que, por otra parte, tiene una paralela exacta en "Gorgias") bastaría por sí solo para hacernos comprender aquí el verdadero blanco de la conversación. Toda duda que pudiera quedar la elimina la comparación con "Laques". 1) Lo mismo aquí que allá queda profusamente iluminado el arte de vivir, colocado por encima de todas las artes especiales y primordial a ellas —tal es evidentemente el sentido verdadero de aquella "ciencia de las ciencias". Pero este conocimiento no es identificado expresamente con la sofrosine. Así, la conversación parece destinada a no tener resultado. Con palabras violentas, Sócrates se acusa a si mismo y a su falta de destreza en la búsqueda. Ante todo da expresión a su pesar de no haber podido realizar la cura de Cármides. Sin embargo, se consuela con la esperanza de que el excelente joven no tendrá necesidad de ella; por estar ya, seguramente, en posesión de la sofrosine y, con ella, de la beatitud. Interrogado al respecto, Cármides no sabe contestar en sentido afirmativo ni tampoco en negativo. "¿Cómo podría yo saber de aquello cuya esencia ni siquiera vosotros sois capaces de

desentrañar? Pero yo no estoy del todo convencido de tus palabras, oh Sócrates, y creo necesitar mucho de la "discusión". Además, nada impide que tú me la dediques días tras día, hasta que alguna vez la declares suficiente".

¿Cómo juzgaremos ahora el final, poco satisfactorio, del diálogo? ¿Deberá inculparse por entero a aquella manera platónica que gusta de no desenmarañar completamente los complicados hilos del pensamiento, sino que prefiere exigir la colaboración activa del espíritu del lector? Creemos que no es del todo así. Sin embargo, sí aclara un punto principal. La esencia de toda virtud, la fuente de la beatitud, la constituye el conocimiento de los fines de la vida, la comprensión de los bienes y males, y de la relación entre su valor. En ello "Cármides" está en perfecto acuerdo con su hermano gemelo, "Laques". Pero no lo está menos en cuanto al hecho de que la particularidad específica de la virtud singular, la sofrosine en uno y la valentía en otro, no resalta con idéntica firmeza y claridad. Tampoco respecto a esto faltan insinuaciones; pero parecen señalar más bien la dirección en que se mueven Jos pensamientos del autor que un fin ya conseguido por ellos. En este sentido no es poco significativo el tercer ensayo de definición: "Sofrosine" significa "hacer lo propio". Porque en la "República", el lugar de máxima importancia lo ocupa el principio de la división del trabajo, el evitar toda intervención en esferas ajenas de derecho y actuación. En ella, este principio es identificado, no sin arbitrariedad, con la esencia de la justicia. El hecho de que ya en "Cármides" se mencione el lado económico del mismo principio, contribuye a despojar a la coincidencia de todo carácter casual. También la "República" considera que la esencia de la sofrosine, que está estrechamente relacionada con la justicia, sobre todo en el concepto de Platón, consiste en la limitación acertada de los distintos radios de acción, o sea, en la coordinación adecuada de las partes del alma destinadas a mandar y de las destinadas a obedecer. Difícilmente podrá rechazarse la suposición de que en la época en que Platón escribió "Cármides", esos pensamientos ya debían asomar a su espíritu, pero aun no habían llegado a cobrar claridad y madurez completa. [1])

Una observación más antes de separarnos del diálogo, tan

lleno de gracia, que acabamos de tratar. Al emplear poco menos que indistintamente las palabras saber, conocimiento, arte, no hemos hecho otra cosa que seguir fielmente el ejemplo del original. Todo saber se considera en él como base de una práctica o del ejercicio de un arte edificado sobre el mismo, a pesar de que dentro de este círculo de conceptos se hace una distinción ocasional entre las artes productivas y las no productivas. En este sentido se contrapone, por ejemplo, el arte de la aritmética y de la geometría al arte de la construcción y al arte de tejer.



CAPÍTULO IV

PLATÓN COMO MORALISTA ABSTRACTO

(Continuación)

IMA y coronación de este período de creación la constituye el diálogo "Protágoras". En él, Platón demuestra todo el alcance de sus dotes de escritor. Rebosa humorismo, ingenio y picardía. Su talento mimético da los frutos más deliciosos. Un cuadro de abundantes figuras se despliega ante nuestra vista; pero este cuadro multicolor está al mismo tiempo limitado por el marco de una construcción de pensamientos severamente armónica.

Ya en oportunidades anteriores hemos tratado el escenario de este diálogo y de los no pocos detalles en él contenidos. (Cf. I, 436, 463, 501). Ahora nos limitaremos a examinar el curso de las ideas y los probables motivos de la obra. Como Protágoras promete enseñanzas en cosas morales y políticas al joven Hipócrates, quien le fuera presentado por Sócrates en casa de Calias, la pregunta acerca de la posibilidad de tal enseñanza, dicho con otras palabras: de la enseñanza de la virtud, se convierte en punto de partida de la discusión. Sócrates manifiesta sus dudas respecto a la accesibilidad de este fin, apoyándolas mediante dos argumentos. Los atenienses, a los cuales él juzgaba sabios "lo mismo que todos los demás griegos", por lo visto no creen en que pueda enseñarse la virtud política ni en que ésta sea objeto de un conocimiento especial, pues en todos los terrenos donde ellos reconocen tal

conocimiento y a los especialistas que lo dominan, sólo a ellos prestan oído y dan confianza; por ejemplo, en el arte de la construcción de naves, sólo a los constructores de naves; pero en las cuestiones políticas no hacían ninguna distinción de esta índole: zapatero y herrero, comerciante o carpintero, cada cual con su palabra, ya sea rico o pobre, de nacimiento noble o plebeyo, todos les son igualmente bienvenidos como consejeros; a nadie se le pide un certificado acerca de su preparación o de sus adquisiciones de cultura. Más aún. Los más ilustres hombres de Estado, si bien hacen educar a sus hijos con el mayor esmero en todas las demás materias, en cambio no les comunican su propia sabiduría, ni en forma directa ni tampoco mediante la intervención de maestros profesionales; en este sentido los dejan crecer casi en la incultura, por así decirlo, lo cual queda comprobado con ejemplos de la familia de Pericles. Cualquiera que esté algo familiarizado con los conceptos socráticos, ve cuán poca seriedad debe atribuirse a estas dudas y su exposición. En realidad, Sócrates ni creía en la sabiduría de los atenienses cuya conducta pública no se cansaba de criticar con encono, ni tampoco estimaba la inteligencia de sus hombres de Estado como alta o digna de ser imitada. En realidad, siempre se lamentó profundamente de que los hombres, y entre ellos sus propios compatriotas, crean tener necesidad de conocimientos sistemáticos y de una preparación práctica en todas las cuestiones aisladas y subordinadas, mas nunca en los sectores más importantes de la vida. Cuando Platón lo hace manifestar aquellos escrúpulos, no desea otra cosa que dar curso a una discusión destinada a revelar dos aspectos: por un lado, la actitud indefensa hasta de la máxima celebridad del momento frente al interrogatorio de Sócrates, y por el otro, la conexión interior de las doctrinas básicas socráticas; o tal vez, mejor dicho (resumiendo ambas cosas): el contraste del socratismo severamente lógico, y por lo tanto también victorioso en el sentido dialéctico, con el concepto de la vida reinante, lleno de contrastes, cuyos portavoces y órganos son los sofistas.

En primer término, Protágoras trata de conjurar aquellas dudas desarrollando un mito y un prolongado discurso relacionado con éste. Estas pruebas de polémica abundante e

impetuosa son piezas maestras del arte platónico. Aquí, como en otras partes, Platón emplea una forma de caricatura propia que comparte con el comediógrafo Aristóíanes. Alcanza y supera al autor imitado en cuanto a sus cualidades, mientras que al mismo tiempo hace resaltar grandemente sus debilidades, exagerándolas sin duda. Esta forma refinada de la caricatura logra dos efectos en lugar de uno solo; perjudica doblemente el prestigio del original, a la vez superado y rebajado ; además, el primer procedimiento refuerza el éxito del segundo al adormecer la desconfianza del lector y desarmar su crítica, pues en realidad o en apariencia ejerce una justicia que no sólo proyecta sombra, sino que también prodiga la luz. En nuestro caso, el embuste es de índole tan poco notoria que hasta conocedores eminentes de los tiempos más modernos han sucumbido al mismo. George Grote declaró rotundamente que, en su opinión, aquel discurso puesto en boca de Protágoras y que él toma absolutamente en serio, "es uno de los mejores trozos entre los escritos platónicos. 1) El hecho es que, en realidad, sobre un fondo de pensamientos difusos *y* contradictorios se extiende una envoltura brillante que se distingue por sus elevadas cualidades oratorias y su abundancia de espíritu y vida. Sin embargo, es cierto que tanto el fondo como la envoltura son por igual obra de Platón, y nadie puede decir hasta qué grado el original se parecía a la caricatura.

Desprovista de todos los adornos atractivos, pero en el fondo nada esenciales, y de todo brillo retórico, la trama de pensamientos adjudicados a Protágoras es la siguiente: Después de la fundación de la sociedad humana, una decisión autoritaria de Zeus hizo que "Pudor y derecho" fuesen distribuidos por Hermes entre todos los hombres. Por este motivo es por lo que los atenienses suponen, al igual que otros, y con toda razón, que cualquiera tiene virtud política. Una prueba de la exactitud de esta suposición la provee, según ellos, la circunstancia de que, considerando que esta posesión es indispensable, no se espera que quien carece de la justicia y de las demás virtudes políticas, lo confiese así (!). "Y ellos dicen que todos deben *decir* que son justos, lo sean o no en la realidad: "Pronto sigue otra contradicción interior. Mientras que la orden del dios supremo no representa, en el mejor caso, más que

la expresión mítica para la suposición de un sentido moral instintivo o innato, siendo ésta la razón por la cual los atenienses presumen "con derecho" que todos participaron de esta virtud, Protágoras, a pesar de ello, se encarga de "comprobar" de inmediato también que los atenienses *no* toman aquella virtud por un don espontáneo de la naturaleza, sino por un fruto del cultivo y la enseñanza. En el caso contrario tendrían compasión del que es inferior a este respecto en lugar de castigarlo, puesto que el castigo se propone escarmentar, sirviendo así al mejoramiento o educación.

Luego Protágoras dirige su atención al segundo "escrúpulo" de Sócrates; por qué los "hombres excelentes" no comunican su propia excelencia a sus hijos. Comienza por extenderse en una elocuente descripción sobre los errores de los cuales se harían culpables aquellos hombres excelentes si dedicaran el mayor esmero a todas las demás cosas, relativamente insignificantes, de la educación de sus hijos, descuidando en cambio este único aspecto del que dependen dicha y adversidad, vida y muerte. Por "extraña" que sea esta inconsecuencia, no por eso Sócrates y Platón la tomaron por menos real, y es precisamente aquella extrañeza disgustada por tales incongruencias u otras similares lo que representa el impulso principal de todo su pensar ético. El lugar de una explicación lo ocupa aquí una representación vivaz y dilatada del influjo moralizante que desde muy temprano es ejercido en todas las épocas de la vida y de todos lados, sobre cada integrante de la sociedad civil. A pesar de ello, se atribuye no poca influencia a la enseñanza escolar, manifestando, entre otras cosas: "Y esto lo hacen los que pueden hacer más, pero los que pueden hacer más, son los ricos; por ello sus hijos son los que más temprano van a la escuela y que más tarde la abandonan" —una observación frente a la cual aun el lector más sorprendido no puede menos de preguntarse si es verdad que la cantidad de la riqueza y la altura de la moral son realmente correlativas en la mayoría de los casos. Pero sólo muy tarde, y podría decirse, casi con desgano, la disertación emprende el ensayo de una explicación del hecho anormal de que sean malos los hijos de muchos hombres excelentes, ofreciendo finalmente la siguiente solución del problema: donde concurre tanto de

tantas cosas y durante tanto tiempo, con el objeto de desarrollar una disposición, ya no decide sólo el más o el menos de la enseñanza sobre el alcance del desarrollo finalmente logrado, sino exclusivamente la fuerza de la disposición. Si, por ejemplo, el tocar la flauta revistiera la misma importancia para la vida en la sociedad como la tiene la justicia, existiría, por consiguiente, una competencia general y perseverante en el sentido de convertir a todos en buenos flautistas; entonces no serian los hijos de los músicos más excelentes los que volverían a ser los más excelentes, sino sencillamente aquellos cuyo talento sobresale. De ello deducimos la conclusión clarísima de que queda poco menos que ningún espacio para el maestro de moral aislado ni para sus actividades en general. Sin embargo, frente a esta consecuencia, tan siniestra para el moralista profesional, éste sabe evadirla, no con algún razonamiento extraído de la materia, sino con una frase hueca, pero resonante: "Pero aunque sea solamente poco en lo que uno de nosotros se destaca respecto al fomento de la virtud, ya debemos sentirnos contentos. Yo creo ser uno de ellos y contribuir a ello con prevalencia sobre los demás", etc. etc.

Cuando Protágoras ha detenido por fin su verbosidad, que fluye con incontenible rapidez, y calla "de veras", Sócrates que ha escuchado "con embeleso" y que sólo poco a poco recobra la serenidad, se declara poco menos que completamente satisfecho. Sólo un detalle falta aún: ¿quién no siente aquí el filo de la navaja? La manera en que Protágoras une "el pudor y el derecho" en la distribución de Hermes, asociando además también la justicia, la piedad y otras virtudes, le inspira el deseo de saber cómo piensa aquél sobre la unidad de la virtud. ¿Acaso la virtud presenta las mismas características que el rostro: ojos, nariz, boca y orejas? ¿O es su relación semejante a los pedazos de una pieza de oro? En otras palabras: ¿son idénticos o diferentes? ¿Es posible poseerlos por separado, o se llega a poseer la totalidad de las partes en cuanto es posible adueñarse de una sola? Hay que destacar que este último es el concepto de Platón; sólo cuando la virtud se remonta a la inteligencia haciéndose así uniforme, es posible enseñarla. Desde luego, Platón se regocija sobremanera en hacer afirmar a Protágoras la posibilidad de en-

señar la virtud, y al mismo tiempo disputar la razón de esta posibilidad. Porque *el* sofista contesta como debe contestar en vista de que no es socrático; él está colocado sobre el terreno de la conciencia común que nada sabe de aquella unidad de la virtud. Por el contrario, según su juicio, hay "Muchos que son valientes, pero injustos, y asimismo muchos que son justos, pero no sabios".

Los argumentos que Sócrates comienza por oponerle, son asombrosamente débiles. Le pregunta si la justicia es justa, lo que aquél cree no poder *negar,* ya que por el contrario tendría que declarar que es una cosa injusta. Una pregunta análoga se hace respecto a la piedad, y *es* contestada de la misma manera. Sócrates sigue preguntando; y el temor a la confesión de que la justicia pueda ser algo impío o la piedad algo injusto, lo induce a contestar también afirmativamente las preguntas sobre si la justicia es piadosa y la piedad justa. Pero con ello parece que estas dos virtudes se han unido con un solo lazo que excluye su diferencia esencial. Todos tienen por lo menos la impresión de que aquí *se* trata de un paralogismo. Para llegar a ver claro a este respecto basta recordar que "piadoso" y "justo" son predicados que ni siquiera pueden ser adjudicados a todos los hombres (es decir, no a los irresponsables) ; y menos a los seres de cualquier clase, pero menos aún, en forma comprensible, a las abstracciones como son los conceptos mismos de la virtud. Llamamos piadosos o justos a determinados principios humanos, y no menos a los actos que en ellos tienen su origen: además a sus portadores y finalmente también a maneras de pensar o de proceder. Así como no tiene sentido decir: La redondez es redonda o la blancura es blanca, tampoco podemos llamar justa a la justicia o piadosa a la piedad. La refutación de un fallo así no quiere decir, de manera alguna, que adjudiquemos a la justicia el predicado de "impío", como tampoco intentamos declarar injusto a un niño de pecho o a un animal, una flor o una piedra, a los cuales negamos el predicado de "justo". Sin embargo, es cierto que en todos los tiempos fué grande la inclinación de atribuir a una negación de esta índole sencilla la afirmación de lo contrario, o sea, de pasar de las negaciones

contradictorias a las contrarias. Tampoco es lógico sostener que a la justicia corresponde el predicado de "justo".

De una índole más burda aún es el segundo paralogismo con que tropezamos en este sentido. 1) Pretende comprobar la identidad de sabiduría y sofrosine fundándose en que una palabra griega, que podemos traducir por "insensatez" (afrosine), se emplea para expresar ya lo contrario a la inteligencia (la "sensatez" en el sentido netamente intelectual), ya lo contrario a la sofrosine ("sensatez" en el sentido moral). Esa prueba se basa en la indicación de que todo concepto tiene un solo objeto, pero nunca dos. Apenas necesitamos afirmar que en este caso la falta de una limitación nítida de aquel verbo sirve para crear una prueba que queda anulada en el instante que llegamos a tener conciencia del uso oscilante o del doble sentido de la palabra. Tal vez Platón habría aprendido esas cosas de Pródico si hubiese considerado su "sabiduría" con un poco menos de desprecio. A pesar de su genio, incurre aquí en un verdadero paralogismo de aquella índole que en el lenguaje de los lógicos se califica de equivocación. A pesar de que Platón emplea de cuando en cuando, con toda conciencia, argumentos débiles y hasta engañosos, no creemos nosotros que así ocurra en este caso. Porque en las frases siguientes no aparecen indicios susceptibles de producir en el lector la impresión de que él no se tomaba en serio argumentos poco elocuentes o de que si se empleaban era sólo para preparar el terreno para los serios y contundentes. Nada parecido acontece aquí. Por el contrario, la incertidumbre de Protágoras se nos presenta como justificada, y es ella la que provoca la verdadera crisis del diálogo.

3. Finalmente, para sus apuros dialécticos Protágoras busca refugio en los ámbitos amenos de la poesía. Porque por el momento se abstiene de dar contestaciones breves y concisas; en cambio, se complace en digresiones, amenazando con recaer en aquella verbosidad que inspirara a Sócrates la comparación de las placas de metal que a un golpe breve contestan con una prolongada resonancia. Ahora Sócrates se declara incapaz de retener en la memoria las contestaciones voluminosas de su adversario. Pretextando que es corto de memoria, le ruega que tenga en cuenta ese defecto, pues el que lleva la

ventaja siempre tiene que someterse al más débil si quiere colaborar con él. Si se pretendiera que él siguiera al paso el primer corredor de su época, Crisón de Himera, esto sólo podría lograrse a condición de que Crisón disminuyera su velocidad en la medida necesaria, y no al revés. La conversación, y con ella el manjar espiritual que deleita a los presentes, amenaza con decaer. Mas entonces intervienen Calías, el dueño de casa, lo mismo que Critias y Alcibíades, y finalmente Pródico e Hipias, descritos en esta oportunidad con algunos rasgos breves que sirven para transformar en caricaturas bastante agudas las imágenes de los dos sofistas. Finalmente convienen en un trueque de papeles: Protágoras debe ser quien pregunte, y Sócrates quien conteste. Así ocurre que el primero abandona el campo espinoso de la ética abstracta para dirigirse a otro en el que cree encontrar "una gran parte de la cultura", o sea, a la interpretación y crítica de las obras poéticas. Con ese rasgo característico de pedantería que ya hemos observado en Protágoras (cf. págs. 494 ss. y 507) se pone a examinar si son "justos" o "injustos" algunos pasajes de una poesía de Simónides, por su "exactitud" o "inexactitud".

Sigue lo que con expresión empleada por Platón en otra oportunidad [1]) podríamos denominar "juego penoso". Un abuso de sutileza descubre en aquel poema motivos para sus escrúpulos, que la agudeza minuciosa se apresura a eliminar. Simónides empieza por declarar "difícil" que alguien pueda ser creado "verdaderamente perfecto, tan acabado de manos y pies como de espíritu, y sin defecto alguno". Pero en la continuación del poema ha manifestado que las palabras de Pítaco: "Es difícil ser bueno", resultan insuficientes, en vista de que "únicamente un dios puede poseer tamaña ventaja", y que los sentimientos humanos, en cambio, siguen siendo siempre juguetes del destino. Por esta razón renuncia a buscar "lo inaccesible, la pureza absoluta" y se inclina a "alabar y amar a todo aquel que no cometa voluntariamente un acto infamante; pero con la necesidad hasta los dioses luchan en vano" —Esto es poco menos que si el poeta, superándose a sí mismo, hubiese corregido su primera sentencia: "Es difícil llegar a ser perfecto", con

la exclamación: "Pero ¡qué digo! No es difícil, no; ¡es imposible alcanzar este fin elevado!".

La manera en que Platón, hablando por boca de Sócrates, vuelve a intervenir en este juego del espíritu, aparentemente muy en boga en aquella época, demuestra una vez más la mezcla de caricatura y exageración que ya antes pusimos de relieve en nuestra observación. Objeto de la caricatura no *parece* ser tanto Protágoras, que solía emplear más bien una crítica rayana en la pedantería cuando se trataba de obras poéticas, cuanto Hipias y Pródico. La tentativa de definición de Sócrates no sólo adolece de una falta de espontaneidad lingüística exterior; además, Platón tiene plena conciencia de ello. Por esto, como si quisiera *rechazar* toda suposición de seriedad en aquel ensayo, hace comenzar a Sócrates con la amena ficción de que los más hostiles a toda cultura e innovación, los cretenses y los espartanos, son en realidad los más calurosos amigos de los sofistas, mientras que los sofistas que habitan entre ellos, esconden su sabiduría, al igual que Protágoras, al principio del diálogo, sostenía cosas parecidas de sus supuestos antecesores, Homero, Hesíodo, Orfeo, etc. También sostiene que los lacedemonios organizan sus "expulsiones de extranjeros" únicamente con el propósito de poder gozar con plena tranquilidad el trato de los sofistas y otras bromas por el estilo. Si bien esta introducción nos prepara solamente para una farsa, lo que viene luego se pronuncia con inequívoca crudeza acerca de la arbitrariedad estéril de todo ese virtuosismo. Interpretaciones contrarias pueden sostenerse con idéntica apariencia de verdad; no puede lograrse una seguridad verdadera a causa de la imposibilidad de lograr informaciones auténticas de los mismos poetas respecto a sus intenciones. La finalidad principal de todo este interludio —desde luego también dedicado al descanso y deleite de los lectores— es evidentemente esta: Sócrates resume la poesía de Simónides en la sentencia siguiente: "Es difícil llegar a ser bueno, pero imposible serlo siempre". Pero poco después hace como si su propia tesis original, y hasta paradógica: "Nadie falta por su propia voluntad", hubiera sido el bien común de "todos los hombres sabios", entre ellos también el del poeta de Ceos, que "no era tan inculto para creer" que alguien pudiera realizar un acto malo por propia voluntad. Estos dos pensamientos se contradicen de la manera más vio-

lenta. Pues el suponer que nadie falta por propia voluntad, no es rnás que otro modo de expresar la afirmación de que toda falta tiene su origen en un error, y de que toda conducta virtuosa es efecto de la debida inteligencia. En cambio, aquella sentencia, aparentemente de Simónides, que declara difícil la adquisición de la virtud e imposible su posesión segura, es precisamente lo contrario del concepto socrático, en vista de que la inteligencia, considerada como base de toda virtud, si bien es difícil de adquirir, es imposible de perder. En una explicación más detallada, la teoría socrática de que solamente el intelecto determina nuestras acciones, debe rezar necesariamente así: "La virtud se basa en la inteligencia; por esto es enseñable y, por lo tanto, imposible de perder". Esta tesis va acompañada, en forma indirecta, de la contratesis: "La virtud no es imperdible; por lo tanto no es enseñable y no se basa en la inteligencia". Al hacer saludar y aprobar con vivacidad aquella explicación contradictoria por el gran sofista y sus ilustres compañeros, Platón señala de nuevo la falta de claridad y lógica propia de los representantes de la opinión pública, y de la cual únicamente Sócrates se encuentra libre. Y una vez más, a la intención de elevar a Sócrates por encima de todas las celebridades del día, va asociada otra intención más profunda: la de exponer la doctrina moral socrática y su sólida unidad interior.

Pero Platón no se contenta con insinuaciones, sólo accesibles en todo su alcance al espíritu del que esté familiarizado con el socratismo. La prosecución de la plática le brinda la oportunidad de indicar más claramente la conexión interior de aquellas doctrinas. Porque Sócrates vuelve a discutir la unidad de la virtud, después de que Protágoras, ganado por algunas manifestaciones de estima, ha vuelto a aceptar el papel del que contesta. Éste empieza con la confesión de que entre las demás partes de la virtud existe cierto parentesco, mas no así entre ellas y la valentía. Pues no faltaban ejemplos de que alguien sea incomprensivo, injusto, libertino, impío, y sin embargo valiente. Sócrates se esfuerza en comprobar que también la valentía auténtica va aparejada con la inteligencia, en contraste con la mera temeridad. Pero esta comprobación comienza por realizarse en la misma forma insuficiente que ya conocemos por el "Laques"

y que Platón trata también aquí de señalar como tal con la mayor claridad posible. Pues en primer lugar no se habla de la comprensión de los fines, sino de la de los medios. El buzo, jinete, el guerrero más diestro debe ser también siempre el más valiente. Solamente la inteligencia que acompaña al valor lo transforma en algo loable, o sea precisamente en la virtud que llamamos valentía. Frente a esto, Platón hace provenir de Protágoras la objeción, tan trivial como seria en su intención, de que semejante *alianza* de valentía e inteligencia aumenta la productividad, pero de ningún modo en forma distinta al efecto conseguido por la unión de fuerza física e inteligencia como la que, por ejemplo, es propia de un atleta diestro. En cambio, no es lícito identificar en este caso la inteligencia con la fuerza física, ni, en el precedente, con el coraje o con su forma más sublime, la valentía. En esta parte de la discusión, Protágoras demuestra una destreza lógica que no deja de sorprendernos. Sabe que no se puede invertir sencillamente todos los juicios, y que la frase: "Los valientes son animosos" no permite de buenas a primeras la inversión de: "Los animosos son valientes". Que no es lícita la inversión de juicio cuando el concepto del sujeto es más limitado que el del predicado; por ejemplo: "Todos los negros son hombres", pero no "Todos los hombres son negros". 1) Podría sospecharse que el sofista ha pronunciado algunas frases elementales de la *lógica, y* que Platón persigue un doble fin con esta mención. Seguramente intenta corregir por boca de Protágoras la concepción equívoca, indicada arriba, que parece haber surgido en el círculo de los discípulos acerca de la teoria socrática de la unidad de sabiduría y valentía. Y al mismo tiempo obligar a éste a exhibir su sabiduría (no muy profunda, según la opinión de Platón) en forma algo jactanciosa.

Ahora el problema es abandonado, pero sólo para ser muy pronto abordado de nuevo y con mayor profundidad. Iniciase la parte final del diálogo, en la cual Sócrates se encara con la opinión de la "masa" de que el hombre yerra deliberadamente; que conoce el bien, pero que no lo ejecuta porque se deja llevar por el placer u otros afectos (como son: ira, miedo, amor, dolor). Sócrates pretende explicar la imposibilidad de sostener el concepto corriente y comprobar, bajo el ca-

luroso aplauso de Protágoras, el dominio efectivo del intelecto. Afirma que con tal motivo se hará también visible la relación de la valentía con las demás partes de la virtud. La discusión adopta la forma de una plática con la multitud. Su suposición de que el hombre conoce a menudo el mal como mal y lo hace a pesar de ello, es calificada de ridicula. Cualquier persona —así podría formularse el punto esencial de la demostración— anhela conseguir lo mejor para sí, por lo demás identifica lo bueno con el placer, y lo malo con el desplacer, por lo tanto aspira siempre a un máximum de placer y un mínimum de desplacer; en consecuencia, evita el placer solamente cuando da origen a una cantidad mayor aún de desplacer; por el contrario, elige el desplacer únicamente en el caso de que le prometa una cantidad mayor aún de placer. En realidad, sucumbir a los placeres no significa otra cosa que preferir el placer menor, pero próximo, al mayor, pero más lejano, a causa de que la proximidad, del mismo modo que da una cosa la apariencia de ser mayor a nuestra vista, hace aparecer también a nuestro espíritu como mayor un bien menor. En tales casos se produce un ofuscamiento de nuestro juicio. De esas equivocaciones y otras parecidas se libra el que sabe calcular, medir y ponderar con exactitud en estas cuestiones del placer y del desplacer. De esta manera resulta que el modo de vivir correcto se reduce a una especie de arte de medir, calcular y ponderar, y con ello a la inteligencia o conocimiento. Su contrario, en cambio, el supuesto sucumbir a placeres y afectos, se revela como una ignorancia, y más aún, como la mayor o más funesta de las ignorancias.

Sigue la aplicación práctica en el terreno especial de la valentía. Si "no corresponde a la naturaleza humana" el buscar males reconocidos como males, salvo en el caso extremo de que no quede otra salida que elegir el menor entre dos males, el concepto corriente de cobardía y valentía no puede ser el verdadero. Suele afirmarse que los cobardes buscan lo "inofensivo", y los valientes lo "peligroso". Pero si el peligro es idéntico a un mal futuro —¿cómo concuerda entonces aquella afirmación con la convicción recién lograda de que nadie elegirá el mal que como tal reconoce? ¿Qué pasa, por ejemplo, con la guerra? ¿Es hermoso o repugnante ir a la guerra? Si, según

lo que se admite, es hermoso o loable, entonces es necesariamente también bueno o útil. Ahora bien: en el caso de que los cobardes eviten la guerra que es algo hermoso y útil, la culpa no puede ser otra que de su ignorancia —esto lo podemos agregar nosotros a título de complemento— su falta de comprensión de la relación entre los valores de bienes como son la libertad, la vida, etc. (Recuérdense nuestras exposiciones respecto al "Laques"). Por lo tanto, el contrario de la cobardía no *es* otra cosa que sabiduría o la comprensión correcta. De esta manera se logra reducir también a sabiduría la valentía, a la que Protágoras pretendía otorgar un lugar aparte.

Cerca del final del diálogo Sócrates declara que con toda esta investigación no había pretendido otra cosa que averiguar qué es realmente la virtud y cómo se presentan las cosas respecto a ella. Si bien el resultado final no se pronuncia con firmeza dogmática, es, sin embargo, insinuado con bastante claridad. Sócrates comienza por expresar su asombro por el trueque de papeles que ha tenido lugar entre él y Protágoras. Al principio, él mismo había negado la posibilidad de la enseñanza de la virtud, mas ahora había reducido todas sus partes a la inteligencia y sólo entonces se demuestra que puede enseñarse. Pues si la virtud, tal como Protágoras trata de demostrar, fuese otra cosa que inteligencia, entonces no sería enseñable. Mas ahora, habiéndose revelado como inteligencia, resultaría extraño que no fuese enseñable. Esto es lo que Protágoras tendría que sostener en realidad, quien en el comienzo había supuesto que era susceptible de ser enseñada, para empeñarse más adelante en hacerla pasar por todo menos por inteligencia. La verdad era, pues, que tanto uno como otro habían carecido de "previsión"; Epimeteo ("falta de previsión") los hizo sucumbir a ambos, como dice un giro a la vez reconciliador y amenamente gracioso que recuerda el mito del sofista. De esta manera, los combatientes se separan como buenos amigos que esperan volver a encontrarse e inspirarse mutuamente. Es evidente que Platón juzga suficiente la derrota dialéctica del representante de las ideas corrientes sobre la vida y el mundo, y aprovecha la estimación de que Protágoras gozaría aún en la época de la composición del diálogo, a manera de recomendación de la doctrina socrática, al hacerle predecir la

gloria futura de su adversario y alabar calurosamente y "sin envidia" su celo y su habilidad.

3. Poco nos resta decir acerca de la finalidad del diálogo. Al lado y a la par de la superioridad dialéctica de Sócrates se trata de hacer resaltar —como ya hemos observado oportunamente—, la trabazón interior de su doctrina; es decir, presentarla al iniciado, para su consideración más íntima, y acercarla al no iniciado enseñándole a estructurar correctamente los teoremas aislados y esparcidos en fragmentos, y ordenarlos según sus conexiones naturales. En este aspecto, el "Protágoras" recuerda, aunque sea lejanamente, aquel ejercicio escolar antes muy en boga, cuyo objeto eran "carmina fracta", eso es, pedazos de versos deliberadamente cambiados de lugar y a los cuales había que ordenar en forma métrica; o bien la tarea que una obra arquitectónica en ruinas ofrece a quien se empeña en devolver su situación original a los entremezclados componentes de la misma. El lector que preste mucha atención se iniciará con este diálogo a la siguiente estructura gradual de pensamientos, señalados ya en parte por nosotros. La virtud es imperdible porque puede enseñarse; por una parte es enseñable y por otra homogénea por basarse del todo en la comprensión; se basa entera y exclusivamente en la comprensión —éste es el punto central y por ello, algo así como la piedra final de la construcción —porque lo hermoso o loable que forma su contenido, es al mismo tiempo lo bueno o lo útil que el que actúa, siempre que no sea víctima del error, elige y prefiere siempre por ser lo que en última instancia le proporciona placer.

En última instancia —estas palabras dejarán perplejo a más de un lector reflexivo de estas líneas. Y no sin razón. La identificación de la virtud con la beatitud es una herencia socrática con la que volvemos a tropezar siempre en las obras de Platón. Menos frecuente, pero no por eso desprovista de ejemplos en sus escritos, es la reducción natural de la beatitud a sensaciones de placer. Con ello resulta posible echar un puente entre el contenido de la virtud y el placer. Este es representado por la evidencia mediadora de que la virtud anhelada por cualquier motivo otorga el máximo placer, o de que el anhelo de obtener el máximum de placer sólo consigue su

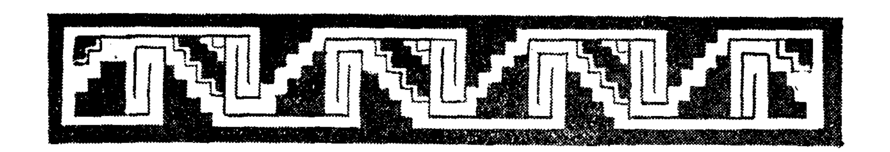
fin por este camino. Lo que llama la atención en nuestro pasaje, es la falta, no solamente de toda evidencia de esa clase, sino también de cualquier insinuación de la necesidad de tal evidencia. Por el contrario, no se haría otra cosa que salir de un aprieto y entrar en otro, si se intentara declarar desprovista de intención seria a aquella discusión entrañablemente ligada a los pensamientos socrático-platónicos más característicos y de más amplio alcance, como el de la involuntariedad de toda falta y el de la inteligencia como base prístina de toda conducta buena. Hay un paralelo que en este caso viene a iluminar el escenario y pone fin a nuestra perplejidad.

El que lea las "Leyes" platónicas, recordará con asombro y no sin emoción el "Protágoras" en un pasaje del quinto libro. 1) Pues es emocionante comprobar que a pesar de que había pasado medio siglo por la cabeza del pensador, éste no había dejado de meditar con la misma intensidad sobre los problemas que ocuparon su juventud. En este pasaje volvemos a tropezar con aquella manera de reflexión —hedónica, para decirlo brevemente— que encuentra una forma de expresión muy parecida al final del "Protágoras". Pero esta vez no falta la mediación que allí falta, ni tampoco un fondo ideal, reemplazado en el "Protágoras" por una reserva; es decir, la duda expresada con la pregunta de si verdaderamente lo bueno y lo malo se reducen totalmente a placer y dolor. En este punto de la obra de sus años maduros, Platón se aparta con un giro brusco de la consideración del ideal de la vida y de las cosas divinas con las palabras: "Mas no hemos hablado aún de lo humano; sin embargo, esto debe hacerse; pues hablamos a hombres y no a dioses. Humanas son por naturaleza las sensaciones de placer y dolor y otras apetencias; a ellas se encadena, a ellas se aferra toda criatura humana con sus más fervientes anhelos". Sigue, lo mismo que en la obra de la juventud, la exposición de una especie de arte de calcular y medir moral. Las sensaciones de placer y dolor son comparadas entre sí respecto a su "número, extensión y fuerza". "Elegimos el dolor más pequeño, pero unido al mayor placer, y no el placer más pequeño unido al mayor dolor"; esta vez se considera también "el estado neutral que no estamos dispuestos a aceptar en lugar del placer, pero sí en lugar del dolor." Hasta

aquí, Platón procede en ambos lados en forma exactamente idéntica. Establece hechos de la naturaleza de los hombres; señala condiciones de toda voluntad, valederas sin excepción; obsérvese la palabra "hombres", repetida y acentuada también en el "Protágoras". Sólo que en la parte final de esta última obra falta una relación convincente entre aquel fondo natural de la moral y las exigencias normativas sobre él construidas. No así en las "Leyes". Aquí se procede *a la* comprobación de que "la vida más hermosa obtiene la victoria también en lo que todos aspiramos, en una preponderancia de las alegrías sobre los sufrimientos." Detalladamente se describen las ventajas que "la vida comprensiva, valiente, casta y sana" ofrece en comparación con "la vida incomprensiva, cobarde, libertina y enfermiza". Y finalmente se alaba la vida guiada por la virtud como "la más feliz, tanto en sus detalles como en su conjunto." Tal vez podamos atribuir en parte la ausencia de toda mediación parecida en el "Protágoras" a la falta de una maestría absoluta, característica de la edad juvenil. Pero en parte nuestra extrañeza se convierte también en un asombro diferente, de tipo más general. ¿Por qué —cabría preguntar— Platón escatimó tanto el "pathos" en toda la serie de sus obras juveniles, dibujando solamente los contornos aun allí donde toca los más elevados asuntos humanos, obligándonos a nosotros a agregar los colores necesarios? ¿Cuántas veces oímos hablar de lo "bueno" y, no obstante, casi nunca se nos dice en qué consiste lo bueno en realidad? Al estudiar *el* "Laques" creíamos necesario llenar esta laguna. Allí hablamos de la supremacía de la libertad sobre la esclavitud, de la salvación de la patria sobre la ruina, de la honra sobre la deshonra. Con ello creemos haber completado correctamente los pensamientos de Platón. Pero en todo caso hemos tenido que completarlos. En estos diálogos evita, al parecer con toda intención, todo cuanto sobrepasa la discusión abstracta. ¿Es el antiguo poeta quien se guarda cuidadosamente de toda exuberancia considerándola como el peligro más amenazador para el filósofo en ciernes? ¿O le repugnaba al adolescente adoptar el aire solemne del moralista? O finalmente: ¿desea el alumno seguir exclusivamente las huellas de su maestro, el crítico de los conceptos y elénctico, evitando por lo tanto recelosamente toda oración ex-

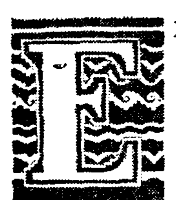
hortatoria —dominio y característica de los sofistas de los cuales trata de apartarse? ¿Conceptuaba aquella dialéctica sutil como distinguida y fina (kompsón) y la parénesis trivial y algo burda (phortikón) ? En realidad habrá sido una mezcla de todos estos motivos lo que imprimió a las primicias de la musa platónica el sello de aquella reserva que llega a su colmo en la parte final del "Protágoras", donde se buscará en vano cualquier palabra jactanciosa.

Esta reserva no iba a durar mucho tiempo. Pronto se esfumó, y para siempre. Junto con ella se apagó también, por lo menos temporalmente, el resplandor de la serenidad que envuelve la primera serie de escritos platónicos. Sonidos más severos, más poderosos y más emocionantes que los escuchados hasta ahora, llegarán a nuestro oído. Nos encontramos en el umbral del magnífico edificio llamado "Gorgias".



CAPÍTULO V

EL GORGIAS PLATÓNICO

L escenario del "Gorgias" muestra los mismos contornos indefinidos del "Hipias". También el retórico siciliano, igual que el filósofo élico, acababa de hacer un discurso en un lugar accesible al público —seguramente el aula de un gimnasio—, con el cual había atraído a numeroso auditorio. Con retraso aparece Sócrates, acompañado por su fiel Querefonte. Desea dirigir a Gorgias una pregunta que éste no puede negarse a contestar, ya que poco antes ha declarado ante sus oyentes que está dispuesto a responder a cualquiera que desee preguntarle [1]

Trátase de nada menos que de indagar la esencia de la retórica. Pronto se establece una conversación en cuyo curso Sócrates se muestra sagaz y sutil como de costumbre y el retórico como absolutamente verídico y libre de todo rasgo ergotizante. Tras las primeras suertes de este torneo oratorio, el joven y activo retórico Polo de Acragas quiere reemplazar al maestro ya fatigado. Se explaya en una alabanza a su arte, breve, pero que provoca hilaridad por su estilo gorgiano, fuertemente exagerado. Pero como por ahora es cuestión de averiguar la esencia del mismo y no de establecer su valor, el mismo Gorgias, respondiendo al deseo de Sócrates, vuelve a intervenir en la discusión que reproducimos no sin acompañarla de algunas glosas críticas. Después de haberse comprobado que eran demasiado amplias las primeras definiciones de índole más general —"noción del hablar", "engendradora de

la persuasión"— se llega mediante acotaciones continuas al resultado de que la retórica es el arte de la persuasión ejercida tanto ante los tribunales como en las asambleas, y también para considerar cuestiones referentes a derecho e injusticia. Luego se distinguen dos clases de persuasión: una que crea la fe sin el saber, y la otra que crea la comprensión. Llegan al acuerdo de que el orador no transmite una comprensión verdadera — basándose en la imposibilidad de ilustrar a una reunión en masa en tan breve tiempo acerca de cosas tan grandes como son derecho e injusticia. (Aquí se descuida de hacer una diferencia entre la exposición de todo un sistema de derecho, ya sea positivo o ideal, y el empleo de sentencias jurídicas establecidas para un caso determinado, tal como ocurre en la administración del derecho, cosa que puede hacerse muy bien en poco tiempo.) Después se señala el hecho de que son los "oradores", por ejemplo, Temístocles y Pericles, y no los "maestros artesanos" diestros en la materia, los que decidieron y deciden problemas tales como la construcción de fortificaciones o de astilleros. (Aquí no se tiene en cuenta la diferencia entre semejantes resoluciones de principio, supeditadas a consideraciones políticas, y la ejecución de detalle, ni tampoco se presta atención a que Temístocles y Pericles no eran meros oradores, sino al mismo tiempo hombres de gobierno y muy conocedores de la materia). En vista de que Gorgias se jacta del alcance de la influencia que le proporciona el poder dialéctico sobre los peritos de todas clases, como asimismo sobre sus clientes, pudiendo él inducir a veces también a pacientes de su hermano Heródico a la observación de las prescripciones médicas con mayor eficacia que éste — se llega por todo eso a la conclusión de que el orador logra ante los ignorantes la apariencia del saber sin poseerlo. A ello se asocia la cuestión de si el hecho de que el orador pueda prescindir del saber, establecido aparentemente en esta forma, puede extenderse también a las preguntas referentes al derecho y la injusticia. Gorgias lo acepta sin la menor objeción. El alumno que a este respecto no dispone de la preparación necesaria, la recibe de él, el maestro; en efecto, la escuela oratoria era estimada en aquella época como lugar de cultura general y preparación para la vida pública. Sócrates toma

nota de esta concesión volviéndola contra Gorgias, pues éste había intentado con anterioridad libertar a la retórica de los reproches que tantas veces se formulan sobre su empleo. Había hablado del abuso de este arte, por el que se le podía hacer tan poco responsable a su maestro como, por ejemplo, al esgrimidor por el hecho de que su discípulo abusara de la destreza adquirida para cometer un parricidio (cf. I, 523). En esto Sócrates cree descubrir una contradicción. Si el maestro de retórica instruye al alumno acerca del derecho y la injusticia, tal como Gorgias lo explica ahora, no puede haber un abuso del arte dialéctico por parte del alumno. Porque el conocimiento de lo bueno comprendía el querer hacer el bien y la ejecución del mismo —a saber, según las suposiciones del socratismo, y solamente según ellas—; en consecuencia, todo lo que se había dicho respecto al posible abuso del arte perdía su justificación.

2. En este instante, Polo acude en auxilio de su maestro sosteniendo que aquella contradicción nacía exclusivamente del pudor que había hecho abstenerse a Gorgias de declarar indispensable el conocimiento del orador también en cuestiones de derecho o injusticia. Esta protesta nos parece acertada siempre que la despojemos del resabio malévolo que le es propio, siempre que distingamos sencillamente al orador del hombre que emplea el arte oratorio como arma para hacer el mal. Con ello, Polo defiende el carácter puramente formal del arte oratorio, de la misma manera en que lo hacen los modernos y como ya lo hizo Aristóteles, quien reconoce con toda franqueza que del poder oratorio se puede usar correctamente o abusar en forma idéntica que de otros bienes valiosos como son la fuerza física, la salud, la riqueza, el arte estratégico. (Cf. I, 523). Puede causarnos cierta sorpresa que Platón, aun conociendo esta concepción objetiva, la ponga en boca de Polo, como antes en boca de Gorgias, para refutarla a continuación. Y nuestro asombro sube de punto frente a las invectivas que inmediatamente después se lanzan contra la retórica. Eso sí: contra la retórica en conjunto, y no sólo contra aquella parte de la misma que podríamos calificar brevemente de colección de tretas de abogado y que a pesar de ello Aristóteles no desdeñó enseñar a condición de que se empleara "rectamente"—

reserva, ésta, cuyo alcance no acertamos a explicar. El arte oratorio, explica Sócrates, es un mero arte aparente, una variación de la "zalamería", del arte de adornarse y del arte culinario (en términos más precisos: el arte de la preparación de manjares apetitosos), empleadas en el terreno físico y dirigidas como ellas y como la sofística a provocar únicamente el placer en agudo contraste con las artes cuya finalidad es el bien: el arte de la gimnasia y de la medicina en el orden físico, y el de la legislación y de la administración de la justicia en el psíquico. Esta es, en forma más o menos exacta, la condenación, proferida con palabras violentas, del arte oratorio, al que además sólo en el sentido indirecto puede calificarse de arte, dado que, lo mismo que las artes derivadas comparadas con él, se basa en la mera rutina o experiencia burda, y no en la comprensión científica. Grande es nuestro asombro ante la injusta dureza de este veredicto, y mayor aún cuando pensamos en quien lo formuló. En vista de que el arte oratorio, prescindiendo de los recursos secundarios de la declamación y gesticulación, estimados como tales por el mismo Platón, es en realidad el arte de la representación lingüística, no es exagerada la afirmación de que esta acusación furiosa levantada contra la retórica, proviene de uno de sus representantes más ilustres, si bien éste era filósofo en primer lugar, pero en forma no diferente a como —para recordar los ejemplos arriba mencionados— Pericles y Temístocles eran en primer lugar hombres de Estado.

Pues no puede considerarse que haya una diferencia profunda ni así lo considera el mismo Platón en otras oportunidades (en el "Fedro") entre el hecho de ofrecer un producto del espíritu a manera de disertación a "reuniones" y el de dirigirse individualmente a cada miembro de la reunión valiéndose del libro. Así nos queda como única explicación el anhelo de influencia inmediata de la acción. Pero ni es éste un distintivo común a todas las disertaciones (recuérdese la especie de los discursos panegíricos o pomposos) ni queda limitado a ellas, puesto que la misma definición corresponde a los volantes sin hablar de los periódicos desconocidos en la antigüedad. En realidad, Platón no logró indicar una diferencia esencial entre la exposición oratoria de los pen-

samientos y cualquier otra exposición lingüística de los pensamientos calculada para sectores amplios, a la cual pertenecen sus propios diálogos no destinados para un público especialista; al contrario, confiesa directamente su incapacidad en un pasaje posterior donde incluye toda la poesía entre la retórica. Finalmente, ¿a quién resulta necesario decir que los grandes escritores, contando a él mismo entre ellos, no anhelan solamente la "instrucción" y que los oradores más insignes, como Demóstenes, para dar un ejemplo, no aspiran a la "persuasión" como fin exclusivo, sino que en último caso se trata aquí de una diferencia de grado, de una matización de temperamento? El escritor cuyas obras contienen tantos mitos de exuberante colorido, tantas amonestaciones calurosas, el contemporáneo mayor del orador cuyas efusiones se han llamado con todo derecho "Razón, hecha candente por la pasión", sería el último que pudiera negarlo.

En cambio, nada puede ser más acertado que la comparación del arte oratorio con el del atavío. De la misma manera que una hermosa indumentaria hace resaltar toda la armonía de un cuerpo, así los adornos de la oración, artísticamente perfectos, acentúan la armonía del contenido espiritual y emocional que encierra. Pero si este arte, menospreciado por Sócrates como "arte de adorno", puede servir también para ocultar defectos físicos y producir una engañosa apariencia de hermosura, este su empleo y su carácter censurable en casos determinados, resultan para el arte mismo algo tan accidental y externo como el abuso de la representación lingüística lo es para el arte oratorio. Finalmente, lo que no acertamos a comprender de ningún modo es por qué cualquier práctica encaminada a lograr lo agradable o el placer tenga que estar basada en burda rutina y no en el conocimiento de las causas. Ese juicio sorprende hasta cuando —como ocurre en este caso— data de una época que nada sabía de una "fisiología del gusto" ni en sentido más estricto ni en el más lato, y que ignoraba tanto la química del arte culinario como los elementos de la estética. Por otra parte, no pasó mucho tiempo sin que el propio Platón anulara aquella condenación de la retórica y emprendiera en "Fedro" la tarea de reconstruir ese arte sobre una base nueva, psicológica-

mente profundizada— después de haber reconocido ya en un pasaje de "Gorgias", al menos en principio, la posibilidad de un empleo adecuado de los medios retóricos. Sin embargo, nuestra extrañeza tan bien y reiteradamente fundamentada, se atenúa al descubrir en la continuación del diálogo qué es lo que Platón se proponía en realidad: la crítica de la moral y la política reinantes en su tiempo, que es lo que constituye el verdadero objeto de la plática; la crítica no es más que el portal que ha de abrir el camino hacia una región superior.

El arte oratorio otorga a sus adeptos una influencia predominante en la vida política: acerca de este punto no existe diferencia de opiniones entre Sócrates y Polo. En cambio, es sumamente grande su divergencia respecto a la cuestión de si dicha influencia es o no digna de ser anhelada. Al principio, Polo casi no puede creer en la seriedad de esta divergencia. Sócrates mismo —opina— no despreciaría la posesión del recurso más pujante del poder. ¿Acaso no puede llamarse felices a los poderosos? ¿Y no son capaces los oradores de imponer en todas partes su voluntad, su capricho? Su capricho, sí, contesta Sócrates; mas de ninguna manera su voluntad; y por esta razón tampoco se les puede llamar realmente poderosos. Al perplejo Polo se le enseña que hay que distinguir severamente entre el fin y los medios. El fin de toda acción es la eudemonia o beatitud. Todo el mundo aspira a él; lo que ocurre es que este fin se yerra cuando es perseguido por los caminos del mal. En tales casos, el hombre prefiere emplear medios que desbaratan el fin anhelado en realidad. Pues únicamente el justo, el bueno es dichoso, pero mísero y desventurado el injusto. Por esa razón, los oradores públicos y los tiranos —una asociación que ya causó el asombro de los lectores antiguos 1)— no son ni verdaderamente poderosos ni verdaderamente dichosos, aunque —cosa que Platón ha repetido con frecuencia y gran ahinco— pueden despojar, desterrar y matar a su antojo. Se ve que la discusión moralfilosófica está impregnada de arrebatos de la más apasionada antipatía política. De ellos nos ocuparemos más adelante.

En este lugar sólo nos interesaremos por la convicción

ética que Sócrates propaga con el mayor énfasis y que ha convertido a "Gorgias" en una parte integrante, de suma importancia, de la literatura mundial. Sócrates, o sea Platón, sabe que nadie más comparte su convicción. Solo; y, aunque todos los atenienses y forasteros, los ciudadanos respetables, "Pericles y toda su casa", Nicias, hijo de Niceratos (cf. I, 567) —aunque todos ellos intentaran deponer contra él; aunque fuese "el único", sostendría la afirmación de que es "mejor" sufrir la injusticia que hacerla. No se dejará despojar "de esta su posesión y de la verdad" sino que mantendrá con firmeza que el cometer la injusticia es un grave mal para el que lo hace, y que la gravedad del mal es máxima cuando queda impune. En consecuencia, también el arte oratorio nos brindaría el máximo provecho si nos ayudara a acusar en forma eficaz y conducir al castigo de rigor a nosotros mismos, "a padres, hijos, amigos o la patria, en cuanto hayan cometido una injusticia". En cambio, sustraer del castigo merecido al enemigo que comete una injusticia y hasta, si es posible, convertirlo en un "malvado inmortal", también esto —pues del amor al enemigo Platón está muy lejos todavía— sería una saludable aplicación de la retórica. De esta convicción no lo desvía tampoco el ejemplo de Arquelao, quien mediante el perjurio, el asesinato y perfidias de toda índole subió al trono de Macedonia y recientemente, llegado a la cúspide del poder y rodeado del máximo esplendor, abandonó la vida envidiado por todo el mundo (cf. pág. 88).

Envidiado con razón por todo el mundo, mas también con razón condenado por todos —ésta es la contestación aproximada de Polo, quien no admite que el acto de cometer la injusticia, a pesar de calificarlo de repugnante o ignominioso con toda firmeza, tenga el poder de hacer desdichado. Por lo tanto, Sócrates vuelve a encontrarse una vez más ante aquel disentimiento del juicio, aquel concepto de la vida dualista o "separador", para decirlo con las palabras Platón en las "Leyes" (aquí felicidad-aquí virtud), que es y era el corriente y que provocaba la oposición más violenta de Sócrates. La exterioriza al final del párrafo mediante un extraño razonamiento que pretende extraer de los mismos jui-

cios corrientes acerca del valor la comprobación de que lo no-hermoso (como diremos en adelante) es al mismo tiempo perjudicial para el que actúa; exactamente igual que poco antes había dado la prueba de que el castigo resulta ventajoso para el mismo malhechor.

3. Así como Polo había sido llamado al palenque con motivo de la derrota de Gorgias, así es ahora Calicles quien acude en socorro de Polo, que está a punto de sucumbir. También la manera de ayudar es idéntica. Como antes el maestro, parece que ahora el alumno se ha dejado inducir por un falso pudor a concesiones aparentes. Una concesión de esta índole es el haber admitido que es más repugnante cometer la injusticia que sufrirla. Lo que ocurre es que él ha mezclado dos cosas absolutamente distintas en su esencia. Es Sócrates quien lo ha inducido a hacerlo, por estar acostumbrado a abusar de la ambigüedad de las palabras empleadas en el debate. Una cosa es la naturaleza, y otra, completamente diferente, la convención. Es no-hermoso por naturaleza lo que es malo por naturaleza; por ejemplo: el sufrir la injusticia. Sólo es propio de un esclavo, mas no del hombre libre, sufrir la injusticia sin estar facultado para defenderse a sí mismo y a los que ama contra ataques eventuales. La convención, en cambio, es obra de los muchos y débiles, quienes, en consideración a sí mismos y a su propia ventaja, fijaron las leyes y distribuyeron alabanzas y censuras en tal forma que los fuertes se abstienen de emplear su fuerza.

Sigue ahora la glorificación, muy conocida ya por nuestros lectores, del genio de la fuerza (ingenio fuerte), al que el rebaño humano en vano trata de esclavizar y rebajar al nivel de su propia bajeza (cf. I, 454). Maravilla la brillantez con que Platón presenta esta imagen del joven león sólo a medias domado, que rompe sus cadenas y se yergue en la majestad de su grandeza innata. Y se admira el vigor artístico con que describe la figura —la más repelente en el sentido moral— del superhombre. ¿Quién sabe si el mismo abuso de la genialidad, que provocó su repulsa, no ejercía cierta atracción sobre él? ¿Pensaría en la figura heroica de Alcibíades contemplada en la más impresionable época de la juventud? [1] ¿O era su repugnancia ante el yugo opresor

de la "medianía colectiva" la que le ayudara a mezclar los colores? El ejemplo del mundo animal, como también el de las relaciones internacionales (derecho de conquista), es invocado por Calicles en favor de su teoría. Muy pronto, sin embargo, Sócrates lo obliga a una modificación importante de esta doctrina. Más fuerza que el más fuerte posee Ja unión de muchos. El más fuerte —lo tiene que admitir— es, frente al individuo, la gran masa menospreciada. Si esto es así y si también aquí prevalece el derecho del más fuerte, entonces las leyes fijadas por la masa y tratadas con tanto menosprecio por este su origen, encuentran su justificación precisamente en aquella doctrina. Entonces Calicles cambia notablemente de dirección declarando que él no ha pensado en la supremacía material, sino en una comprensión y valentía superiores, viendo en ellas el título de derecho del dominio. El culto de los héroes y la adoración del poder pasan a segundo término cediendo su lugar a la preferencia de las instituciones políticas aristocráticas. Semejante calidoscopio de disposiciones cambiantes se encontraba con bastante frecuencia en el ánimo de los políticos de la oposición, que miraban con rencor a la democracia, careciendo a la vez de una severa disciplina espiritual. Platón se burla de Calicles presentando su falta de severidad lógica asociada al desprecio por la filosofía. Calicles presenta la filosofía como ocupación muy aceptable en los años mozos, pero que es tan poco digna del hombre maduro como el balbuceo del infante o los juegos del niño; quien se obstine en cultivarla a destiempo, pierde su hombría y queda expuesto a cualquier ataque sin poder defenderse; cualquiera puede aplicarle impunemente una bofetada. Indiferente a estos insultos, el interrogatorio socrático prosigue su tarea. Los mejores, que ya no serán ahora los más fuertes, sino los más inteligentes, son los llamados a gobernar y a aprovecharse del gobierno. Esta afirmación necesita ser aclarada. ¿Acaso el médico, más conocedor que los demás en punto a manjares y bebidas, debe recibir mayor cantidad de ellos que los menos inteligentes? O bien ¿debe ser el más diestro en el arte de tejer el que posea el abrigo más grande y el que vaya vestido mejor y de la manera más lujosa? Calicles se defiende indignado contra se-

raejantes interpretaciones: al hablar de inteligencia se había referido al conocimiento de los negocios del Estado, y había considerado que mejores eran los que no carecen de este conocimiento ni de valentía. A ellos les corresponde gobernar al Estado y es justo que los gobernantes gocen de muchos privilegios frente a los gobernados.

La defensa de este ideal político aristocrático sufre ahora algo que podríamos calificar de ataque de flanco. ¿Los gobernantes, pregunta Sócrates, deben gobernarse también a sí mismos? Parece que de repente se involucre en la discusión de filosofía política un punto de vista individual-ético, extraño a la misma. Pero la cosa es muy diferente en realidad. También el ideal de Platón es aristocrático: el gobierno de los "inteligentes y valientes", pero a la vez un régimen justo, y por lo tanto, basado en el dominio de sí mismo. Por esta razón le interesa señalar, con la mayor claridad, el punto en que su camino se separa del de Calicles. Esta es la razón de aquella pregunta y de la contestación puesta en boca del interrogado. Pues Calicles pronuncia sin rodeos lo que en apariencia "los demás, si bien lo piensan, temen exteriorizar"; él proclama el evangelio del amor a los placeres y al desenfreno. La beatitud consiste en no servir a nadie. El que quiere vivir de verdad, debe dejar que sus apetitos se acumulen lo más posible, y ser capaz de satisfacerlos mediante valentía e inteligencia. Con ello Platón se ha creado un objeto de ataque al que asesta los más duros golpes. Pero el que ahora nos habla por boca de Sócrates, sabe muchas cosas que éste no había sospechado. Es, para decirlo brevemente, un alumno de los pitagóricos quien habla aquí. Y en este cambio de rumbo, que nos ofrece un elemento que ya no volvió a desaparecer del todo en la vida espiritual de Platón, debemos, por lo tanto, detenernos unos instantes.

4. En los diálogos examinados hasta ahora no fué posible encontrar rastros de una preparación matemática que, en cambio, se presentan varias veces en el "Gorgias", en parte estrechamente relacionados con problemas de ética; así, por ejemplo, se menciona la "igualdad geométrica" como "un principio tan poderoso entre los dioses como entre los hombres", el cual se pone en oposición al despotismo y la codicia,

achacándose tales defectos a la falta de instrucción matemática. 1) Al mismo tiempo se menciona a "sabios" que proclamaron éstas y otras doctrinas semejantes; entre ellos se menciona a Epicarmo y también a otro "hombre siciliano o itálico"; se produce la comparación pitagórica, presentada en forma de un juego de palabras, entre el cuerpo y la tumba (soma-sema); y pronto tropezaremos con otras imágenes pitagóricas y representaciones órficas. Ninguno de estos indicios por separado basta para imponer conclusiones; en cambio, su conjunto, si se tiene en cuenta que nada parecido se encuentra en el grupo de escritos ya examinados, posee una notable fuerza demostrativa. Es lícito suponer que el autor de "Gorgias" había estado ya en la Baja Italia y que allí fué iniciado en la forma de sentir órfica y pitagórica; es posible que compusiera esta obra allí mismo o después de su regreso, que bien puede haberse producido antes del primer viaje a Sicilia. Cuanto más nos aproximamos al final del diálogo, tanto más se van acumulando los indicios de e?a influencia.

La lucha contra el ideal de la sed de los placeres y pasión individual, atribuido a Calicles, se emprende con dos clases de armas distintas. Con argumentos e imágenes. Estas últimas, que esta vez poseen una fuerza demostrativa mucho mayor, son presentadas por el propio Platón como tomadas de sus nuevos maestros. El alma de un hombre apasionadamente entregado a los placeres, es comparada con un barril poroso que es preciso llenar siempre de nuevo con desasosegada ansiedad, mientras que la vida de la moderación voluntaria o sofrosine se compara con la tranquila posesión de vasijas impermeables, llenas del más delicioso contenido. Sócrates trata de explicar que no debe anhelarse el bien por causa de lo placentero, sino todas las cosas, entre ellas también lo placentero, por la causa del bien. La eudemonia ya no se atribuye a sensaciones de placer, como en el "Protágoras" y en un pasaje de la "República", como asimismo y por último en las "Leyes", sino que se le suprime este su contenido. El lugar de las definiciones del contenido lo ocupan, por lo tanto, principios formales muy familiares para el ético instruido en las matemáticas, y sobre todo versado en el concepto pitagórico de la na-

turaleza. En algunos puntos decisivos donde se espera una explicación acerca de la finalidad de la vida, se habla, y con la más insistente repetición, de regularidad y orden y también de armonía. El alma que participa de esta regularidad y orden, es declarada buena, semejante a una casa o un utensilio que reviste estas mismas condiciones; y todo cuanto demuestra desorden, es declarado malo. También la salud física y cualquier otra perfección del cuerpo es identificada con estos principios. ,A1 decir eso, nada se presupone acerca de] rendimiento en sí o de la tarea del utensilio, de la casa, del cuerpo y del alma; si alguna mención se hace en este sentido, es exclusivamente para declarar imposible su cumplimiento sin aquellas condiciones. Finalidad de la virtud es hacer lo "correspondiente" lo que frente a los hombres es llamado lo justo, y frente a los dioses, lo piadoso. El virtuoso perseguirá lo "conveniente" en todos los sectores y así también en el placer y dolor, y si conviene, sabrá soportar también con resignación. El perfectamente bueno hará "bien y perfectamente" cualquier cosa que haga, y mediante el "hacer bien" (recuérdese el doble sentido, ya mencionado por nosotros, de la fórmula griega correspondiente; cf. pág. 85) participará de la eudemonía o beatitud. Finalmente, en relación con esto se habla también de la "ley" y de lo "legal" sin que nos enteremos de cuál es el camino hacia el conocimiento de la ley, que difícilmente podría considerarse idéntica a los preceptos variables del derecho positivo.

5. Sin embargo, a pesar de que la nitidez de los contornos deje algo de desear, los colores del cuadro son vigorosísimos. Una seriedad profunda, hasta tenebrosa, caracteriza esas páginas. "La única cosa imprescindible es vivir con acierto; es cuestión de nada menos que de nuestro modo de vivir entero" —esta exhortación y muchas otras parecidas se vuelven a oír siempre de nuevo, haciéndonos recordar, en este como en muchos otros aspectos, al gran moralista de la Rusia moderna. *

Pásase revista a la sociedad entera, a sus conductores, maestro y representantes; puestos en la balanza, se encuentra que son demasiado livianos. De nuevo Sócrates se remonta a las "artes de la lisonja", agregándoles esta vez la música y poesía de su época. Despoja a la poesía de su vestimenta de

versos, y en las oraciones que quedan, dirigidas sin distinción a las masas, no reconoce otra cosa que "retórica". Aquí reprocha expresamente a los músicos y poetas que aspiren al placer, mas no al provecho de sus oyentes y lectores. Además esto estaba ya contenido en lo que antes se hizo observar respecto al empleo saludable del arte oratorio como recurso de la autoacusación de los culpables; y la frase final del diálogo refuerza con énfasis esta suposición.

Al repudio de los poetas, entre ellos también de los autores de tragedias —sin que se excluya siquiera a Sófocles—, sigue el de los políticos. Y aquí Platón ya no se limita a los contemporáneos. "No sabemos de ninguno que jamás haya sido un buen político en esta ciudad" —así hace lamentarse a Sócrates, sin conceder un lugar de excepción a Solón, el amigo y pariente de su antepasado Dropides, celebrado en otros pasajes como el más sabio entre los siete sabios. En cuanto a los grandes hombres de Estado de su siglo: Cimón, Pericles, Milcíades y Temístocles, los llama por su nombre y los condena a todos por igual. No fueron mejores, sostiene, que pastores que, en lugar de amansar a los animales que les fueron confiados, los hicieran más salvajes aún. Una prueba de esta indisciplina la ofrece el juicio de los atenienses contra sus políticos dirigentes. Pues a Cimón lo han desterrado por algún tiempo por medio del ostracismo, a Temístocles para siempre, infligiendo severos castigos a Milcíades. Con todo eso Sócrates concede a Calicles, quien le contradice con violencia, que fueron hábiles servidores del pueblo (nosotros diríamos: órganos eficaces de la opinión pública), capaces y dispuestos a satisfacer en lo mejor las demandas de la multitud. Por lo tanto, cabía colocarlos con toda razón al lado del panadero Teario, del cocinero Mitecos y del tabernero Sarambo; el primero sabía fabricar panes maravillosos, el segundo manjares de idéntica categoría, y el tercero los vinos más deliciosos. En cambio, tanto unos como otros ignoraban lo que convenía a los hombres en realidad; esto sólo pueden saberlo el médico y el profesor de gimnasia en el terreno del cuidado físico, pero en el del cuidado del alma únicamente los que poseen los correspondientes conocimientos de la materia. "Tú alabas, oh Calicles, a los hombres que invitaron a los atenienses al festín, agasajándolos

con lo que se les antojaba; y con todo eso se dice que han engrandecido al Estado. Mas nadie se da cuenta dé que éste, gracias al procedimiento de los antiguos, sólo está henchido y lleno de úlceras internas. Pues ellos, sin cuidar de la moderación y la justicia, han llenado la ciudad con puertos y astilleros, y murallas y tributos y otras bagatelas por el estilo".

Al veredicto sobre los políticos sigue otro, aunque formulado con mayor suavidad, sobre los sofistas. El razonamiento es el mismo en ambos casos. "Ningún político", así afirma Sócrates, "puede sufrir jamás un mal injusto del Estado que ha dirigido"; el hecho de que el pueblo se haya sublevado contra él, constituye la prueba de que no supo cumplir suficientemente con su deber como educador del pueblo. En forma nada diferente debe juzgarse a los sofistas o moralistas, quienes se quejan de las injusticias que sufren con motivo de los pagos de sus honorarios y en otras oportunidades. Calicles, que manifiesta su desprecio por los "inútiles" sofistas, no aceptando, por lo tanto, que se les coloque al mismo nivel que los políticos, recibe como contestación que el sofista y el orador (expresión que esta vez, entiéndase bien, significa sencillamente lo mismo orador público que hombre de Estado) son una misma cosa o casi lo mismo. Sólo que la sofística (dentro de las artes subordinadas) era superior a la retórica, en la misma medida en que el arte de la legislación y el de la gimnasia (en el terreno de las artes auténticas) son superiores a la jurisprudencia y a la medicina. (Porque aquéllas aspiran a la creación de estados permanentes, y éstas a eliminar perturbaciones pasajeras, o bien a producir la apariencia de haber logrado una u otra cosa). Como se ve, esta vez los sofistas se encuentran en la mejor compañía, en la de los grandes hombres políticos y de los poetas más grandes aún.

El abismo que separa a Sócrates de su época y de los criterios a que ésta somete sus juicios, constituye para él el más grande de los peligros; lo sabe tan bien como Calicles, que trata de ponerle sobre aviso. A pesar de alimentar la convicción de que "conviene *tratar* sobre política con algunos pocos, si no consigo mismo únicamente", no se salvará de la persecución. Se le obligará a presentarse ante los Tribunales, y allí sufrirá la suerte que aguarda al médico acusado por un

pastelero ante un jurado de niños. ¿Cómo podría defenderse el primero de la acusación de amargar la vida de los niños con medicinas repugnantes, haciéndolos sufrir hambre y sed, y hasta quemándolos y cortándolos, mientras que el acusador no les ofrece más que golosinas? Por esto, por no dominar las artes de la lisonja, lo esperaba la muerte; sin embargo, no hay que temerla, pero sí el bajar al Hades con el alma cargada de injusticias cometidas.

6. El final del diálogo está dedicado a este pensamiento. Sigue aquella descripción del juicio de los muertos dotada con fuertes reminiscencias de las doctrinas órficas, y en la cual Sócrates mismo no quiere ver un cuento, sino la verdad. [1]) La antiquísima ley de los dioses hace llegar las almas de los difuntos a las Islas de los Bienaventurados, mientras que ¡as de los impíos e injustos son desterradas a la penitenciaría llamada Tártaro. Pero la ejecución del juicio de los muertos ha sufrido una profunda transformación poco después de inicar Zeus su gobierno. Anteriormente, eran vivientes jueces de muertos quienes juzgaban a los hombres poco antes de que éstos fallecieran, y ello daba lugar a muchos veredictos injustos. Porque los vivos envolvían sus almas pervertidas en la belleza de los cuerpos, en Ja magnificencia de la noble alcurnia y de la riqueza, logrando así muchos testimonios falsos. Mas también los jueces quedaban expuestos al error, puesto que su alma estaba escondida tras los ojos y los oídos y el resto de su físico. Ahora, en cambio, muertos juzgan a muertos, desnudos a desnudos, y sobre las almas de los muertos, las almas de Mino Eaco y Radamante, los hijos difuntos de Zeus. Ahora, el alma muestra al desnudo sus propiedades y las de su paso por la tierra. Todos sus pecados han quedado impresos en ella; mentira y engaño la han encorvado; el perjurio y la injusticia la han marcado con cicatrices y señales parecidas a huellas de latigazos; las insolencias y el desenfreno la despojaron de su armonía y belleza. De esta *manera,* los jueces reconocen infaliblemente su condición, y de acuerdo con ello la envían a lugares de penitencia, donde las que aun pueden salvarse son purificadas mediante el castigo, mientras que las incurables ayudan a mejorar a las demás con el ejemplo de sus sufrimientos. Entre las peores almas se encuentran las de príncipes y

tiranos poderosos; tampoco la del tan envidiado Arquelao faltará en su recinto. Pues solamente raras veces se mantiene puro aquel a quien cupo en suerte semejante abundancia de poder. Entre aquellos pocos contaría el justo Arístides, hijo de Lisímaco. Pero la expectación más esperanzada la puede tener el filósofo que se ha sabido guardar de "meterse en todo". Por eso, también Sócrates espera demostrar a los jueces del Hades que su alma es una de las más sanas; y finalmente invita a Calicles y a todos los demás a seguir su ejemplo, indicando que en todas las discusiones que acaban de tener, una sola cosa se ha mantenido erguida e intacta: que es preciso preservarse más de hacer el mal que de sufrirlo, y que tanto el individuo como la totalidad de los seres humanos nada deben anhelar con tanto celo como el ser buenos y no el parecerlo. ¡Que a este fin ayuda, como todas las demás cosas, también la retórica!

7. Ese es el grandioso acorde con que finaliza el cantar de los cantares de la justicia, que así puede denominarse el "Gorgias". La obra encanta el espíritu de todo lector más aún por su contenido que por la magnitud de su construcción y su realización acabada. En uno de sus diálogos perdidos refiere Aristóteles que un campesino corintio, impresionado por la lectura del libro, abandonó de inmediato su viña y sus campos para convertirse en alumno de Platón. 1) Se cuenta que Gorgias, el personaje cuyo nombre sirve de título del diálogo, se enteró de su publicación siendo de edad muy avanzada y que, admirando apesadumbrado lo que a él debía parecerle formidable libelo de su propio arte, exclamó: "Atenas engendró a un nuevo Arquíloco". Las discusiones acerca del valor, y hasta acerca del derecho de existencia, del arte oratorio continuaron por espacio de siglos, reanudándose siempre de nuevo sobre la base del diálogo platónico. En tal sentido, el retórico Arístides dedicó todavía a mediados del siglo II de nuestra era dos discursos a la defensa de su arte y un tercero a la justificación de los "Cuatro políticos" atacados por Platón, habiéndole replicado el neo-platónico Porfirio en una obra que comprende siete libros.

Esta polémica servirá también de punto *de* partida de nuestro estudio enfocado sobre todo al juicio histórico. ¿Quién

podría dudar de que la condenación de todos los hombres políticos atenienses, y sobre todo de aquellos cuatro, va mucho más allá del fin perseguido por Platón? Para ello hay un testigo que nadie puede rechazar: el propio Platón. Pues él mismo se apresuró a glorificar en el tribunal de los muertos, poco antes de terminar el diálogo, a un político ateniense: Arístides, rectificándose a sí mismo en forma emocionante. También de Pericles habla en el "Fedro" en otro tono más respetuoso, y en el "Menón", aun colocando a los políticos detrás de los filósofos, los rehabilita, no obstante, en forma notable. Por lo demás, la injusticia de aquel veredicto es bien notoria. La comparación de los políticos con los pastores equivale a atribuirles un poder que muy raras veces poseyeron los políticos en los Estados constitucionales. Como prueba de su influencia perniciosa se alega el hecho de que el pueblo los castigue, pero nadie se pregunta si semejante castigo fué merecido, como ocurrió con Milcíades, o inmerecido. Y aquel supuesto ejercicio del poder ilimitado se describe en los colores más sombríos; mediante "una asociación de lo más incompatible" —para decirlo con las palabras del retórico Arístides— se compara a un régimen tiránico; se pretende que, lo mismo que los déspotas, los oradores populares pueden robar, desterrar y asesinar a cualquiera a su antojo.

¿De dónde —nos preguntamos— proviene esa amargura de Platón, tan poderosa que rebasa todos los límites de la justicia? Recordamos, en primer lugar, la ejecución de su maestro. Aquel horroroso suceso seguramente ha dejado clavado el aguijón más agudo en su espíritu. Sin embargo, desde entonces habían transcurrido varios años, pues entretanto Platón había estado en la Baja Italia; años en cuyo curso nacerían, con certeza casi absoluta, los diálogos, entretejidos con amenidad, cuyo centro forma el "Protágoras". Por lo tanto, es preciso que la llama de la indignación se avivara con un estímulo nuevo. Recordamos entonces, la situación política creada por la victoria marítima de Cnidó (en pleno verano del 394). Precisamente el partido entre cuyos jefes figuraba Anito volvió a resurgir, aunque por el momento fué obligado a pasar a segundo plano por la facción, más radical aún, encabezada por demagogos como Agirio. Conón, que había vencido a Esparta

y había proseguido y coronado la obra de Temístocles, Cimón y Pericles mediante la reconstrucción de las largas murallas, era ensalzado por haber fundado de nuevo la República y Ta dominación popular.

Precisamente de esto había tratado Polícrates en su líbelo dirigido contra la memoria de Sócrates (cf. pág. 128).1) La situación política era a propósito para prestar inmerecido relieve a aquel panfleto, insignificante con toda seguridad, y es por eso por lo que encontró un eco en el "Gorgias". Como Polícrates ponía en primer plano las convicciones del filósofo asesinado contrarias a la constitución, también la réplica tenía que destacarse por su colorido político, dirigiéndose contra los hombres de Estado y sus antecesores glorificados por los panfletistas. Por la apología de Libanio (cf. pág. 132) podemos deducir con toda seguridad que Polícrates reprochó a Sócrates que había hecho "perezosos" a los atenienses inculcándoles también el vicio, muy afín a éste, de la charlatanería, como era de esperar del "charlatán pordiosero". A ello contesta Platón invirtiendo las cosas. No Sócrates, sino "Pericles hizo a los atenienses perezosos y charlatanes, y además cobardes y codiciosos". Menciona a Pericles, pero es imposible que haya pensado exclusivamente, o sólo preferentemente, en él. Pues como vehículo de la perversión del pueblo indica a los "estipendios populares". Pero, como sabemos desde hace poco, Pericles se limitó a iniciar unas prácticas muy modestas en este sentido mediante la introducción del sueldo para los dicastes (dieta para jurados) ; el sueldo, más importante, de los eclesiastas (dietas para los concurrentes a la asamblea popular) no se implantó hasta la última década del siglo IV, siendo pronto aumentado en forma considerable; ambas medidas se deben a Agirio, hombre público y de partido muy acomodado. Contra él va dirigido en primer lugar el ataque violento.

Pero fué Polícrates quien provocó también a Platón a condenar la totalidad de los dirigentes políticos atenienses, sin perdonar a los más antiguos y respetables, pues a los que encontraban muchos defectos en la democracia, como Sócrates y los suyos, Polícrates opuso los grandes hombres celebrados como fundadores del Estado, entre ellos Solón y hasta el mítico Teseo. Estos héroes famosos por sus hazañas, y no los locua-

ces críticos y marrulleros, son los objetos apropiados para la admiración general —lo dijo evidentemente en el mismo tono en que en la Alemania moderna se citaría a "Bismarck y Federico el Grande" frente a los partidarios de algún teórico revolucionario. Al ataque desmedido sigue una réplica igualmente desmedida que no se detiene ante ninguno de los políticos que habían actuado en Atenas.

8. Donde tan movidas son las olas de la pasión suele fallar el timón de la lógica. En efecto, en cuanto al punto de vista argumentativo, el "Gorgias" cuenta entre lo más endeble que salió de la pluma de Platón. Un breve examen de los paralogismos principales puede proporcionarnos tal vez un resumen útil de los defectos de la filosofía especulativa socrático-platónica en general. 1)

Recuérdese que Polo quedó confundido cuando de su concesión de que el cometer la injusticia es más feo o desagradable que sufrirla, se sacó la conclusión de que el cometer la injusticia es más perjudicial para el mismo que actúa que para el que la sufre. La figura de esta conclusión es la siguiente: Sólo puede ser fea una de dos cosas: lo que produce disgusto momentáneo o perjuicio permanente. Ahora bien: como que el hacer la injusticia no es con toda seguridad lo que produce el mayor disgusto, debe ser, en consecuencia, lo más perjudicial. ¿Quién no comprende que el fallo: "Este o aquel modo de proceder es feo", expresa únicamente el desagrado del que *juzga* o de los que juzgan, y que en cambio nada nos dice acerca de las causas de este desagrado, aunque no sea más que lo imprescindible para comprobar que el desagrado está justificado en alguna u otra forma. Pero ya sería osada la concesión de que el proceder en cuestión no puede ser considerado con razón como desagradable si no aminora en alguna forma el bienestar de seres sensibles. (Pues entonces el predicado "desagradable" quedaría ya excluido del terreno de la estética y volvería a quedar reducido dentro de él a la ética de la utilidad). Mas aun concediéndolo así, no hay nigromancia dialéctica de capaz de sacar de aquel juicio, por arte de magia, la conclusión que nos permita saber cuáles son los seres a quienes daña la injusticia cometida: si son los que la cometen o, con mayor razón, los que la

sufren. Platón cree encontrar en la opinión corriente la opinión socrática: la fe en la fuerza perjudicial de la injusticia, pero solamente porque él mismo se la ha atribuido con anterioridad. En seguida volvemos a tropezar luego con el mismo método al servicio de una tesis estrechamente relacionada con la anterior.

Se trata de reforzar la afirmación de que el castigo empleado con razón resulta, siempre y en todo caso, saludable y útil para el mismo castigado. El razonamiento correspondiente es éste. Todas las veces que un ser ejerce su infuencia sobre otro, la índole del proceso efectuado se asemeja al proceso que se está efectuando. Cuando, por ejemplo, A pega a B, en forma rápida o violenta, B sufre golpes en rápida sucesión o sea golpes violentos, es decir, golpes que provocan dolores · violentos. "Como la acción, así son los sufrimientos del que sufre". El que castiga con derecho, castiga con justicia. El que castiga con justicia, hace algo justo. Allí donde se hace lo justo, también se sufre lo justo. Lo justo es algo hermoso, lo hermoso algo bueno y por lo tanto, algo placentero o algo útil. En vista de que el castigo no produce placer, necesariamente debe provocar la utilidad.

Ya el primer eslabón en la cadena del razonamiento sólo encierra una verdad a medias. Existen propiedades del proceso original que vuelven a encontrarse en el efecto y otras para las cuales no vale lo mismo. Cuando A pega con rapidez o violencia, B es pegado con rapidez o violencia. Mas en modo alguno queda establecido que la violencia del dolor sufrido tenga que corresponder cada vez a la violencia del golpe recibido. Y no se trata solamente de que la parte castigada del cuerpo pueda haber caído en una anestesia temporaria o permanente, completa o incompleta, puesto que esto podría encontrarse tal vez entre las anormalidades o entre las excepciones que no merecen consideración. Pero por el hecho de que la sensibilidad sea modificada por propiedades individuales y racionales, por la novedad o la extrañeza de la impresión, por endurecimiento o afeminamiento; que el indio de nervios fuertes sentirá el mismo golpe de otra manera que el europeo más impresionable, y el acostumbrado a los azotes de manera diferente que él que nunca los recibió

—estos y otros hechos similares deben considerarse seriamente porque iluminan con toda claridad la importancia del factor sensitivo subjetivo. La afirmación de que el sufrimiento del que sufre es idéntico a la acción del que actúa, sólo se permite allí donde se pone en discusión la índole puramente objetiva de la acción. Además, para pasar del ejemplo indicado al tema en sí, ¿por qué la índole de la convicción de la cual nace la acción, debe parecerse a la índole del efecto que la acción —en este caso el castigo— ejerce sobre otro? Sin embargo, aunque el primer paso de aquella demostración fuera tan incontestable como en realidad es contestable, su prosecución quedaría no obstante expuesta a las dudas más severas. Pues frente a ella valen exactamente las mismas objeciones que tuvimos que oponer a argumentos anteriores. Admitiendo que lo justo es algo hermoso, lo hermoso algo bueno, lo bueno, si no algo placentero, en cambio, algo útil —entonces siempre queda una pregunta sin contestar: algo útil— ¿para quién? ¿Por qué precisamente para el castigado y no más bien para la sociedad, cuya seguridad constituye uno de los motivos más indisputables del castigo?

Y, para no hablar más de la argumentación formal, sino de su resultado: ¡cuánto divergían y siguen divergiendo las opiniones acerca de la naturaleza de la finalidad del castigo! ¿Cómo puede afirmarse entonces que castigos decretados con el fin de la expiación religiosa, con el de la intimidación ejemplar o con el de contrarrestar un peligro público, etc., siendo ajustados a sus intenciones, posean todos la propiedad de ejercer una influencia purificante y enmendadora sobre el alma del castigado? ¿Es preciso que finalmente recordemos el ejemplo contrario de la piel curtida del acostumbrado a los golpes? ¿Y la conciencia embrutecida del malhechor consumado? ¿Y a los incorregibles e "insalvables" en general? De ellos trató Platón en el "Tribunal de los Muertos", reconociendo a su castigo únicamente la destinación de intimidar a los demás. Pero con ello contradice la tesis establecida, pues el criminal empedernido recibe tanta "justicia" con el castigo como el novicio en Ja carrera del crimen, y sin embargo sostiene que lo "justo" es por su naturaleza algo útil y saludable para el castigado (cualesquiera que fuesen sus caracte-

rísticas). Lo más extraño en este argumento, como en el primero, es el estado de ánimo de donde surgió: la tendencia a consultar juicios y conceptos corrientes en lugar de hechos, y esperar de ellos una enseñanza que en realidad sólo el examen de sucesos reales podría facilitar.

Quizás valga la pena que nos detengamos un instante en este problema.

Cuando Sócrates dirigió por primera vez su mirada escudriñadora al mundo de los conceptos, lo esperaban no pocas y nada insignificantes sorpresas. Aquel mundo hasta entonces inexplorado, debía producir la impresión de un cosmos, no menos que el universo material. La armoniosa estructura de conceptos principales y secundarios que se expande cada vez más hacia abajo en su acercamiento a la realidad concreta, y que se afila cada vez más hacia arriba en su aproximación a las abstracciones más extensas —esta construcción maravillosa debía atraer y encantar el ánimo del contemplador, no menos por su magnificencia que por el misterio de su origen. El resultado del trabajo mental humilde, de muchos siglos y hasta de varios milenios, organizando la materia mediante separación *y* unión, reflejado en ei lenguaje, debía causar impresión tanto más imponente cuanto que los defectos de los procesos que en él intervienen, quedaban aún poco menos que inadvertidos. La palabra es el servidor útil del pensamiento, pero un servidor que conserva y guarda fielmente también las equivocaciones de su amo. Los griegos no conocían más que un solo idioma, el suyo propio, y también éste exclusivamente en su fase posterior, literaria. Por lo tanto, carecían de medios para liberarse del yugo opresor del idioma. Nada se sabía de lo que nosotros llamamos "vida de las palabras" ni de los caprichos del uso del idioma que unas veces, siguiendo los escalones de la analogía, generaliza un concepto lingüístico mucho más allá de los límites de lo permitido, y otras, con la misma arbitrariedad, efectúa el proceso inverso de la especificación estrecha. En una palabra: se carecía de todo conocimiento de la historia natural, tanto del lenguaje como del pensamiento, y con ello de toda medida correctora para el culto de los conceptos, pronto exaltado hasta la superstición.

Por consiguiente, cuando se acometió la investigación de los conceptos, se buscó a menudo la comunidad conceptual donde en realidad no existía otra cosa que una comunidad de nombres presentada por numerosas transiciones imperceptibles. (Así, por ejemplo, en los esfuerzos para definir lo bueno, lo hermoso). En cambio, allí donde el lenguaje había erigido un hito separador, se suponía también una diferencia arraigada en la esencia más honda de las cosas. Y del mismo modo que los conceptos, pronto se manejaron también sus combinaciones, los juicios. Los juicios ampliamente generalizados, sobre todo las estimaciones de los hombres, fueron considerados poco menos que infalibles. Cuando no se podía estar de acuerdo con ellos, se era infatigable en interpretarlos y en alterar su significado, hasta lograr una armonía, por ficticia que fuese, entre los juicios tradicionales y el propio modo de pensar. Así ocurrió finalmente que (como Platón en el caso presente y también en otras partes) se llegara a considerar los juicios disponibles como una especie de filón del cual se pretendía arrancar aspectos que era imposible encontrar en ellos. Para hacernos una idea de esa mentalidad —de la cual cabría decir que estaba enamorada de los conceptos y sentía horror por los hechos— basta con recordar —para no tocar problemas discutibles del método filósofico— el "derecho natural" recién pasado de moda en nuestro siglo, y el modo de pensar de muchos juristas que todavía ahora siguen enfocando con sus catalejos el "cielo de los conceptos" (para emplear una expresión humorística de Rodolfo von Ihering) para acechar en él descubrimientos que únicamente el suelo terrestre de relaciones y necesidades sociales sería *capaz* de brindarles. [1])

Otros paralogismos se escondieron en aquella parte del diálogo que puede calificarse brevemente de refutación del hedonismo. Trátase de comprobar la frase de que el "placer" no es nada "bueno" o no es ningún bien. Si lo fuera, los "buenos" deberían tener la mayor parte del mismo, puesto que son "buenos" por ninguna otra razón que por su participación en "lo bueno". Sin embargo no es así. Cítanse casos en que no el bueno, sino su contrario, y no el valiente, sino el cobarde, experimentan el mayor placer. Y por cierto

también más dolor, lo cual se menciona, mas no se examina más detenidamente. Pues la instancia invocada es la guerra. Cuando los enemigos abandonan el país, el cobarde se alegra más que el valiente, y éste también se acongoja más cuando los enemigos lo invaden. Dicho sea de paso que el Platón de la obra temprana "Protágoras", o el de la obra posterior "Las Leyes", hubiera empleado aquí su arte de medir y calcular. Hubiera contrapesado las sensaciones de placer y dolor características para el cobarde, pero con segundad sin constatar un sobrante del primero, encontrando además que el valiente, en comparación con el cobarde, cuenta por lo menos con la ventaja de aquel excedente de placer que deriva de la calma y estabilidad de un carácter firme en sí. En cambio, Platón ha fijado aquí su atención exclusivamente en lo que puede llamarse la sensación de placer momentánea o aguda, a distinción de la permanente o crónica. Pues por lo general, la distinción entre estados permanentes y sucesos momentáneos causó una impresión tan honda al autor del "Gorgias" que, comparada con ella, hasta la distinción entre placer y no-placer queda relegada a segundo término. La aversión despertada ahora en él contra todas las sensaciones de placer violentas o apasionadas, lo induce a asociar a la palabra "placer" un sentido más estrecho que anteriormente y también más tarde; ya no ve en él —o aun no ha vuelto a ver en él— el elemento sobre el cual se edifica la beatitud. De otro modo hubiera encontrado, lo mismo que en las "Leyes", que "la vida de valentía, si bien contiene sensaciones menores, y menos intensas, de placer y no-placer", contiene, sin embargo, vista en general, "una mayor cantidad de placer que la vida de cobardía".

Pero aquí sólo debe importarnos la forma lógica de la deducción. Y en tal sentido es sólo natural que la ambigüedad tornasolada de la palabra "bueno" nos llene de asombro. El placer no es nada bueno o ningún bien porque los buenos lo logren en menor cantidad que los malos. Mas ahora resulta que, para nosotros, los hombres buenos son aquellos cuyas disposiciones de voluntad juzgamos loables, pensando el socrático ante todo en la comprensión que determina la voluntad. Nosotros, en cambio, entendemos por un bien o por lo

bueno una posesión valiosa, ya sea ésta un objeto del mundo exterior o de la vida interior. ¿Es preciso un ejemplo para demostrar cuán poco tiene que ver una cosa con la otra? La *fuerza* física y la salud son consideradas también por Platón como bienes. En cambio ¡cuánto sarcasmo hubiera derramado sobre la afirmación de que los que no poseen esos bienes en abundancia, es decir, los físicamente débiles o los enfermizos, no pueden, en consecuencia, ser llamados "buenos" en el sentido moral! Para comprender este paralogismo es necesario recordar el hecho de que, a pesar de que Platón, como acabamos de observar, reconoce una serie de bienes, entre los cuales la sabiduría es el máximo, en ocasiones la presenta no sólo como el bien máximo, sino como el único. 1) También esta vez es seguramente ésta su opinión. En tal caso, la deducción final, si bien sigue siendo defectuosa, tiene al menos la ventaja de que su resultado negativo pueda interpretarse como el revés de una frase positiva comprensible. Entonces, la sabiduría, inteligencia o virtud, significa para él, al mismo tiempo, la propiedad que hace buenos a los hombres, y el único bien, es decir, la única finalidad justificada de su anhelo.

El segundo paralogismo con que tropezamos, es el más fácil de explicar. Platón había emplezado ilustrando la inferioridad de la vida de placer y apetitos mediante las imágenes del barril poroso, etc., metáforas provistas de una fuerza persuasiva nada despreciable como retratos aproximadamente fieles de sucesos efectivos. Pero el autor del "Gorgias" no se contenta con esto. Aspira a aquella severidad de forma de la argumentación con la cual lo habían familiarizado sus estudios matemáticos. Desea comprobar que la frase: "El placer es algo bueno o un bien" contiene una contradicción interior. Por "placer" entiende también aquí únicamente la parte de este concepto relacionada con la satisfacción de deseos. Muy acertada es la indicación, antes solamente insinuada, y ahora expresada con toda claridad, del hecho de que la satisfacción de un deseo o de una necesidad presupone en la mayoría de los casos una privación antecedente, es decir, una sensación de desagrado. En cambio, nos parece completamente malogrado el argumento que se relaciona con él, convin-

cente en apariencia: en vista de que todo placer de esta índole contiene de por sí un no-placer, no puede ser algo bueno o un bien; pues este último no puede contener nada malo. A eso cabe objetar: tan posible o imposible es una cosa como la otra; el principio de contradicción no puede emplearse en absoluto en este aspecto o debe valer en ambos casos por igual. En realidad no puede emplearse en ninguno de los dos. Porque el proceso físico unido a la satisfacción de un deseo (por ejemplo, el saciar la sed) no comprende la coexistencia de contrastes que se excluyan mutuamente, o sea la coexistencia del placer y el no-placer en sí, sino únicamente la rápida sucesión de los procesos emotivos. 1)

9. Mayor importancia, empero, que este paralogismo nos parece revestir su arraigo en el alma de Platón. Pues esta vez no es solamente la deficiencia de preparación lógica y la insuficiente emancipación de las ligaduras del lenguaje lo que lo desencaminó. La misma contradicción interna le parece admisible en una región estimada por él como inferior, e inadmisible en otra considerada como superior. Con ello hemos tocado un punto que es de considerable importancia para la comprensión de todo el diálogo.

En vano se buscarán en el "Gorgias" huellas seguras y claras de la doctrina de las ideas. En cambio, es lícito afirmar que sobre esta obra flota ya el espíritu de la nueva doctrina, que revela su presencia mediante aquella distinción de dos esferas separadas entre sí como por un abismo y que pronto encontraremos con la denominación de mundo del verdadero ser y mundo de la mera apariencia. Esa distinción se manifiesta ante todo en una sentencia que apoya esta interpretación, o sea, mediante la frase, dicha de paso en el Tribunal de los Muertos, de la corporeidad como obstáculo para el conocimiento puro. Y asimismo, en la construcción y disposición de la doctrina de las ideas, encontraremos empleados los elementos órfico-pitagóricos que aparecen en este diálogo.

También en otros aspectos, el diálogo ostenta varias veces los indicios de una época de transición, sin que falten tampoco en él las contradicciones características de una época así. Cerca del comienzo se emplea contra Gorgias la doctrina socrática: "El que conoce el bien, también lo realiza".

Entonces, si el maestro de la retórica ha comunicado a su alumno el conocimiento verdadero del derecho e injusticia, ya no es posible el abuso del arte retórico para fines injustos. Muy poco concuerda con ello lo que leemos en un pasaje posterior: "Resulta imposible quedar libre de injusticia de otra manera" (que mediante el castigo) [1]) Pero, ¿cómo proceder —nos preguntamos— si aquel alumno estaba ya cargado de injusticia? ¿Cómo puede entonces la mera enseñanza liberar a su alma de injusticia? La manifestación que acabamos de indicar no representa un caso aislado. Continuamente se atribuye el mayor valor a castigos y reprensiones como los medios más nobles de purificación y educación. También se habla mucho de almas profundamente pervertidas, y hasta de almas irreparablemente pervertidas, mientras que, como es sabido, el socratismo reconoce que el error es la única fuente de la mala acción, y la reprobación y la enseñanza los únicos remedios —una teoría con la cual, por otra parte, concuerda la práctica de los cínicos y de los cirenaicos, al menos en la medida en que tenemos conocimiento de ella. En el "Gorgias", en cambio, lo mismo que en obras posteriores, Platón reconoce en forma indirecta y expresa que la voluntad es determinada también por aquellos impulsos que no se derivan de la inteligencia (verdadera o defectuosa). La mala voluntad se presenta en todo como un factor independiente, como una enfermedad que necesita ser curada, o un absceso al que hay que extirpar. El intelectualismo socrático comienza a ceder el paso a una contemplación más completa de la naturaleza humana, que finalmente redundará en la doctrina de las tres partes del alma. Bien es verdad que al mismo tiempo son retenidas por Platón frases tales como: "Nadie yerra voluntariamente", pero poco a poco adquieren el carácter de lo que nuestros historiadores de la cultura califican de "residuos". Platón las deja sobrevivir sin impugnarlas, pero en cambio se dedica a socavar más y más la base de su esencia, /

Ya hemos insinuado que también su ética, y no solamente el fundamento psicológico de la misma, sufre un cambio notable. Esta transformación se manifiesta con la mayor nitidez en aquel pasaje del Tribunal de los Muertos donde se

habla de deformaciones del alma causadas por culpas, y donde se consideran "la armonía y hermosura" de la misma como indicios de bondad moral. Aquí se introduce una materia ajena y peligrosa, casi diríamos un explosivo, en el edificio de la ética socrática. Pues, ¿quién nos garantiza que el nuevo criterio de la belleza dé siempre las mismas valuaciones que el antiguo criterio de la beatitud? También aquí —permítasenos hacerlo observar de paso— Platón agrega a sus posesiones espirituales un elemento valioso, el cual, si bien no comprende toda la ética, constituye, no obstante, una parte nada despreciable de la misma. La riqueza y consecuencia de un sistema de pensamiento o creencia nunca corren parejas desde el principio y a veces no logran llegar a esa coincidencia. El incremento provocado por el estudio de elementos descuidados al principio, redundó siempre, en primer lugar, en menoscabo de la consecuencia, hasta que finalmente se trata de buscar una conciliación armoniosa, que a veces se encuentra.

Platón no dejó de buscar esa conciliación. En su última obra —podríamos decir: en su testamento filosófico— puso adrede unos al lado de otros los diferentes criterios éticos, que en el "Gorgias" aparecían juntos como por casualidad solamente, como son: "belleza y exactitud", "virtud y honorabilidad", afirmando de esta manera su plena compatibilidad entre estos términos y con la eudemonía indicada directamente a su lado como finalidad de la vida y reducida de nuevo a sensaciones de placer. 1) Sin embargo, la fuerza de su fe ya no es la misma que en nuestro diálogo. Platón proclamó en él como axiomática la coincidencia de virtud y beatitud: esperando miles de protestas, lo lanza al mundo proclamándolo en voz alta, y seguro de su victoria. Por lo tanto, nos sorprende ver que en la "República" vuelva a esta tesis procurando robustecerla en una discusión amplia, elevándose por caminos tortuosos desde el individuo a la sociedad. Finalmente, en las "Leyes", al término de su ruta, el anciano pensador se aferra, por cierto, a la creencia de su juventud; pero lo hace más por estar persuadido de lo saludable de la fe que por estar convencido íntimamente de la verdad demostrable de la misma. Pues se le escapa la sentencia

de que, aun en el caso de que todo este cúmulo de razones no resultara suficiente, el legislador —siempre que fuese de alguna utilidad— estaría obligado a intervenir aquí con una mentira oficiosa, la más útil de todas, con el propósito de emplearla para la educación de los hombres.

Pero en el "Gorgias", estamos muy lejos aún de todo esto. La vieja doctrina socrática: "la bondad moral y la beatitud son inseparables", domina el diálogo. Ha encontrado nuevo y vigoroso pábulo en la idea órfica de que toda injusticia mancha y grava el alma. Como motivos corroborantes se agregan a ella las esperanzas de otra vida y los horrores del Hades, provenientes de ese dogma religioso. Este es el fondo más íntimo de la obra a cuyo nacimiento y conexión vamos a echar ahora una mirada de despedida.

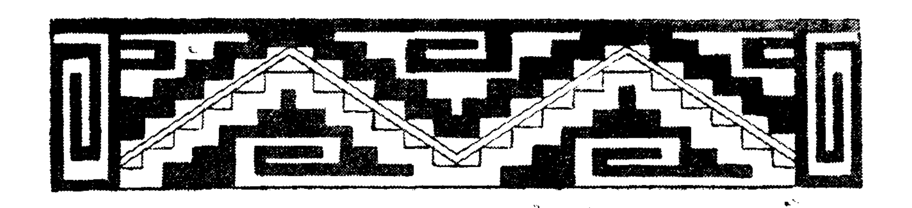
El profundo disgusto por la suerte deparada a su amado maestro, avivado y robustecido por la situación del Estado, por el triunfo del partido de cuyas filas había surgido el autor de aquel Estado desdichado, por el panfleto venenoso de Polícrates que difamaba la memoria del maestro e injuriaba a sus discípulos, provocó un estallido del más violento encono, que en primer lugar se vuelca contra los dirigentes del Estado ateniense, después contra el arte que al mismo tiempo constituye su medio de educación y su medio de dominio: la retórica. Finalmente, concluye en un duelo entre un solo individuo: Platón, que habla por boca de Sócrates, y toda la sociedad con todos los forjadores y portavoces de los conceptos que la dominan: los poetas, músicos, maestros de la juventud. No respeta tampoco a los elementos más honorables. No sin intención Platón nombra entre aquellos a quienes Sócrates hace oposición, al político más irreprochable en cuanto a su aspecto personal: Nicias, hijo de Nicerato. Seguramente intenta decir que hasta los integrantes más elevados ' en el sentido moral de esta sociedad, carecen de una cosa decisiva: la fe socrática en la indisoluble unidad de justicia y beatitud, y con ella, la seguridad absoluta e incontestable de Ja buena voluntad, la cual excluye toda tibieza e inconstancia.

Es un principio que Platón se dedica a ahondar; y lo que para él es lo más importante, pronto lo estima también como lo único digno de atención y esfuerzo para lograrlo.

Luego de rechazar todos los ideales corrientes, en parte confesados abiertamente, en parte profesados a escondidas, como son el del culto a los héroes, el del predominio, no del todo libre de egoísmo, del más capaz, el de una vida de placer irrefrenado, señala con creciente seriedad lo único que hace falta, trazando un cuadro ejemplar que al mismo tiempo ostenta tanto los rasgos del socratismo severo como los de la fe órfica-pitagórica. Al primero pertenece la indiferencia hacia todo lo externo, y que esta vez (hablando como Calicles) es exaltada hasta la "inversión de la vida entera". En ninguna obra Platón se acerca tanto a su condiscípulo Antístenes como en el "Gorgias". No solamente concuerdan con exactitud absoluta en la censura de los hombres de Estado (cf. pág. 168) ; no solamente coinciden en el desprecio de todos los fines comunes de la acción humana, incluyendo en ellos hasta cualquier esfuerzo dirigido a lograr la seguridad del Estado; sino que también convergen en el menosprecio del "placer", el cual, en otras obras de Platón, aparece como elemento de la beatitud, mientras que aquí es considerado casi exclusivamente bajo el punto de vista de la satisfacción de los apetitos. Los más poderosos resultan ser casi siempre también los más malos —así podría formularse una sentencia, cínica por completo, que aparece en el Tribunal de los Muertos (cf. pág. 172 s.).[1] También dice en él que los sabios son los que con mayor confianza pueden aspirar a la beatitud, manifestación que está de acuerdo con los preceptos de la doctrina órfica que nos han llegado por Píndaro y Empédocles. De esta manera, en medio de aquel grandioso cuadro final, se estrechan la mano los dos guías que en adelante orientarán a Platón en su camino por la vida: el socratismo y el pitagorismo órfico.

De la fusión de estos elementos surgirá el sistema de pensamiento que ocupa la fase central y principal del desarrollo de nuestro filósofo.

En adelante nuestra tarea consistirá en exponer esta su doctrina del alma y de las ideas. Sin embargo, antes de hacerlo, tendremos que detenernos aún brevemente a lo largo del camino que conduce hacia ella.



CAPÍTULO VI

EL "EUTIFRÓN" Y EL "MENÓN" DE PLATÓN

UY lejos estamos de cometer el atrevimiento de indicar a cada diálogo platónico su lugar exacto en la serie sucesiva de las obras. Sin embargo existen diálogos que, haciendo caso omiso de su pertenencia a un grupo determinado, pueden anteponerse a algunos escritos y posponerse a otros. A ellos pertenece el intitulado "Eutifrón". Tenemos buenas razones para suponer que en todo caso este diálogo fué posterior al "Protágoras" y anterior a la "República". Estas razones se harán evidentes mediante el análisis del pequeño diálogo que se desarrolla del modo siguiente: [1])

En la sala del "Rey", es decir, del magistrado, segundo en categoría, que dirige el derecho sacral, se encuentran Sócrates y Eutifrón. Comienzan por interrogarse acerca del motivo que los ha llevado hasta aquí. Sócrates ha sido citado ante el tribunal. La denuncia proviene de un hombre joven y poco conocido: "Meleto, creo que es su nombre. ¿Lo conoces? ¿Acaso te acuerdes de su cabello liso, de su barba rala y de su nariz aguileña". Ni siquiera esto conoce Eutifrón del hombre que se atreve a levantar contra Sócrates la acusación que llevará a éste a la muerte. Pero Meleto, como hace observar el mismo Sócrates con cáustico sarcasmo, ataca la política por el extremo acertado: él preserva a la juventud contra sus corruptores, lo mismo que un jardinero cuidadoso suele preocuparse por el desarrollo de sus plantas tiernas. Eutifrón, en cambio, no se ha hecho presente en calidad de

acusado, sino como acusador; y su acusación va dirigida contra su propio padre, por la siguiente razón: Su padre posee una finca en la isla de Naxos. Un jornalero a su servicio había matado a puñaladas a uno de sus esclavos en el curso de una riña. A consecuencia de ello, el jornalero, atado de pies y manos, fué arrojado a un foso, a la par que un mensajero era enviado a Atenas para pedir instrucciones acerca del procedimiento a adoptarse contra el asesino. Mas, antes de retornar el mensajero, el hambre y el frío habían puesto fin a la vida, tenida en poca estima, del culpable. Entonces Eutifrón se creyó en el deber de presentar el asunto ante los tribunales a fin de que no quedara inexpiado el homicidio del padre, tan ofensivo a los dioses. Sócrates desaprueba este proceder por violar la ley de la piedad. Eutifrón, en cambio, quien ejerce la profesión de vaticinador, hace alarde de su estrecha familiaridad con las prescripciones religiosas. Sócrates entonces manifiesta su satisfacción por presentársele la oportunidad de ahondar sus propios conocimientos en este terreno, dando expresión a la esperanza de que los mismos le resulten de provecho en el proceso que le aguarda. Con ello queda abierto el camino a una discusión fundamental respecto a la esencia de la piedad.

A la pregunta sobre qué es piadoso y qué es impío, Eutifrón se limita a contestar con una referencia a la clase de instancias a las cuales pertenece su propio proceder. Dice que es piadoso acusar al malhechor sin consideración a su persona, aunque se tratara de su padre o de su madre. Una "formidable confirmación" de esta máxima la ve en las acciones ejemplares de los dioses. También Zeus había destronado a Cronos, y el propio Cronos mutiló a su progenitor Urano por razones similares. Sócrates exterioriza serias dudas. 1) Nunca le han parecido dignas de crédito las referencias a guerras, riñas y odios entre los dioses. Es probable que precisamente esta su actitud negativa frente a relatos similares haya sido uno de los argumentos de las acusaciones de Meleto. Pero, desde luego, ahora se dejará gustosamente sacar de su error. No obstante, desea recibir, en primer lugar, una contestación precisa a su pregunta, pues hasta ahora Eutifrón no

ha dado su opinión acerca de la esencia de la piedad, sino solamente acerca de casos determinados de la misma.

A continuación, éste satisface el ruego que se le dirige declarando que lo piadoso es lo que resulta agradable a los dioses, mientras que lo impío es lo que les desagrada. Satisfechísimo con esta clase de respuesta, Sócrates no puede, sin embargo, tranquilizarse por su contenido. Porque el mismo Eutifrón ha ofrecido a Sócrates una objeción contra aquella definición con lo que manifiesta acerca de luchas y divergencias de los dioses. Pues, ¿qué impide, opina éste, que lo que agrada a un dios, pueda desagradar al otro, y que, por lo tanto, las mismas cosas sean odiadas por Cronos y amadas por Zeus, o que resulten agradables para Efesto y repugnantes para Hera? Y esta contradicción se referiría, en tal caso, precisamente a lo bueno y lo malo, a lo hermoso y lo feo, a lo justo y lo injusto, y no a cuestiones que permitan una contestación exacta mediante medida, peso y número. Resulta posible eliminar esta objeción mediante un corolario restrictivo. Piadoso es lo que agrada a todos los dioses. Mas entonces se levanta una nueva pregunta: Lo piadoso, ¿es piadoso porque es amado por los dioses, o es amado por los dioses porque es piadoso?

Apruébase la segunda respuesta, a causa de un razonamiento al que volveremos a referirnos. Ahora bien: si esto es así, la discusión precedente no ha podido esclarecer nada todavía, pues no ha demostrado la esencia de lo piadoso, sino tan sólo una propiedad que le corresponde exteriormente, o sea, el hecho de que agrada a los dioses. Con ello finaliza la primera parte, meramente negativa, del diálogo, cuya infructuosidad provoca bromas de parte de ambos interlocutores. Sócrates hasta recuerda sus actividades de escultor y al padre de su gremio, Dédalo, quien ponía en movimiento las estatuas creadas por él; de la misma manera tampoco ahora quería mantenerse quieto nada de cuanto habían denominado. Sin embargo, objeta él mismo, esta burla no es acertada, pues fué Eutifrón quien hizo aquellas aseveraciones. Pero si de mí dependiera, dice Eutifrón a su vez, no se moverían de su lugar; que conste que eres tú el Dédalo que les inspiró el desasosiego.

La conversación que amenaza estancarse, recibe de Sócrates un nuevo y vigoroso impulso. A su iniciativa se debe que el concepto de "piedad" se haya subsumido bajo el concepto de "justicia". Se ha declarado expresamente que éste último es el "más amplio", puesto que "lo piadoso es parte de lo justo". Por lo tanto, se trata de separar esta parte de la justicia, referente a los dioses y al "servicio de los dioses", de la otra que se refiere a los hombres. La palabra traducida por nosotros como "servicio" también puede indicarse como "cuidado" en consecuencia se emplea tanto hablando del cuidado que se dedica a los animales domésticos como al que se dedica a los dioses. Del primero de ambos modos de empleo resulta entonces la definición más exacta de que tal "cuidado" tiene por finalidad el bienestar o provecho de aquel a quien se dedica. Ahora bien, se pregunta, ¿para qué les sirve a los dioses ese cuidado? ¿Acaso podemos suponer que mediante una acción piadosa hacemos a uno de los dioses mejor de lo que era antes? Por lo tanto, es recomendable considerar aquel cuidado como un servicio en el sentido más estrecho, o sea, como de la índole del que los siervos prestan a sus amos. Ahora se procede a considerar más detenidamente esta clase de servicio.

El que sirve a médicos, constructores de naves y de edificios, contribuye con ello a que se logre una tarea provechosa: el restablecimiento de la salud, la construcción de naves, casas, etc. ¿Cuál es entonces —pregunta Sócrates a Eutifrón, "tan bien informado acerca de las cosas divinas, la tarea maravillosa en que los dioses nos utilizan como sus siervos"?— El interrogado no sabe dar una contestación concreta. Sócrates lo ayuda indicando como "punto principal" de la tarea del estratego, la "victoria en la guerra"; como punto principal de la hazaña del agricultor, la "obtención de alimentos de la tierra"; desea, pues, se le indique con igual claridad el punto principal de la tarea de los dioses. Pero Eutifrón no logra hacerlo. Entonces Sócrates se declara insatisfecho, y lo hace con palabras que contienen una indicación orientadora para la comprensión del diálogo: "Si hubieras querido, habrías podido indicar con pocas palabras aquel punto principal; pero no estás dispuesto a enseñarme; de otra manera

• no habrías vuelto a desviarnos del camino cuando ya te encontrabas tan cerca de nuestro objetivo". Hace mucho ya que se ha comprendido que en este lugar Platón intenta insinuar la solución del problema y que ésta, como puede desprenderse ante todo de la "República", debe formularse más o menos así: "Lo que los dioses realizan, es lo bueno, y ser piadoso significa: formar el órgano de esta voluntad dirigida a lo bueno". 1) Eutifrón, en cambio, inclinado, como estaba, hacia la ortodoxia corriente y con ello, a la santurronería, había considerado poco antes que la esencia de la piedad estribaba en los sacrificios y oraciones. Por lo tanto, Sócrates no tiene dificultad en reducir, por lo pronto, esos dos ejercicios a la expresión más generalizada del dar y pedir. Por este camino logra la concesión de que los hombres no son capaces de ofrecer nada útil a los dioses, y que, en consecuencia, la piedad, en el caso de consistir efectivamente en lo nombrado, no significaría otra cosa que "un comercio de intercambio", en el cual los perjudicados serían los dioses, quienes, otorgándonos todos los bienes, no reciben ninguna reciprocidad de servicios verdaderos. Eutifrón, que ha seguido esta discusión con creciente malestar, se retira a un terreno al abrigo de ataques, sosteniendo que las ofrendas hechas a los dioses no son otra cosa que tributos honorarios o demostraciones de veneración, los cuales motivan el agrado de aquéllos. Sócrates le llama la atención sobre el hecho de que, de esta suerte, lo piadoso vuelve a ser reducido a lo que es agradable a los dioses. Con ello, la investigación vuelve a llegar al final precisamente allí donde había empezado. Mi arte —bromea Sócrates— aventaja en mucho aun al de mí antecesor Dédalo, pues yo. no sólo puedo poner en movimiento a mis criaturas, como tú afirmas, sino que hasta las confiero un movimiento giratorio que las vuelve a conducir a su punto de partida. Después se declara profundamente desilusionado, quejándose, lleno de amargura, de que Eutifrón conserve su sabiduría para sí, con tanta tenacidad, a pesar de que la posesión de la misma podría ser de suma utilidad para él Sócrates, en su defensa contra Mileto. Pues no sería posible imaginar que el hijo se hubiese decidido a proceder

contra su padre anciano sin saber con exactitud en qué consiste lo piadoso y en qué lo impío.

2. Sin duda alguna hay una intención apologética en la composición del diálogo. Detrás de Eutifrón se yergue, y no en vano, la figura de Meleto. Uno es réplica del otro. Ambos se basan en las opiniones corrientes acerca de las cosas divinas, opiniones que el interrogatorio socrático demuestra que son confusas y contradictorias en sí. Se fustiga la ligereza criminal que no retrocede ante el hecho de hacer peligrar, a base de conceptos tan confusos, en un caso la vida del propio padre, en otro la del bienhechor de su pueblo. Empero, la intención del diálogo tiene mucho más alcance todavía. No sólo reviste una importancia independiente la crítica de las doctrinas religiosas en vigor, sino que también nos equivocaríamos si nos limitáramos a atribuir al diálogo una tendencia meramente escéptica o negativa, tal como antes se solía hacer. En contra de ello habla la manera en que, en un giro decisivo, el mismo Sócrates, es decir, Platón, interviene en la investigación con una tentativa nueva y orinal: la de subordinar el concepto de piedad al de justicia, elevando así la investigación por encima del nivel de una mera crítica de la doctrina corriente. Con ello concuerda perfectamente el aproximamiento a un resultado positivo, insinuado con toda claridad ("cuando ya te encontrabas tan cerca etc.''). El paralelismo con la "República" nos brinda la posibilidad de conocer este resultado. Este mismo paralelismo nos permite penetrar muy a fondo en los motivos que guiaron a Platón al crear "Eutifrón", ayudándonos al mismo tiempo a determinar la posición cronológica del escrito.

En el "Gorgias", lo mismo que en el "Protágoras", la piedad figura entre las virtudes principales, y la justicia se le asocia en forma tal que ésta regula las relaciones mutuas entre los hombres y aquélla la relación del hombre con los dioses. Más tarde, Platón se apartó de este concepto, al enumerar, en lugar de las cinco virtudes indicadas en la "República", solamente cuatro, eliminando precisamente la piedad. Ello no quiere decir que jamás haya mostrado indiferencia frente a las cosas divinas. La diferencia consiste únicamente en que dejó de reconocer un conjunto especial de deberes de

rigor ante los dioses, la divinidad o lo divino. Esta transformación no entraña una disminución, sino un aumento de respeto ante la divinidad, identificada cada vez más con el principio de lo bueno, y un alejamiento, cada vez más completo, de las ideas antropomórficas de la religión popular. Contemplada a través de este prisma, la piedad se convierte en aquella intención que acompaña el acto de hacer el bien y en atención precisamente a la fuente primera origen de todo bien. El sacrificio y la oración —así podemos continuar el pensamiento insinuado en el "Eutifrón"— son valiosos como exteriorizaciones de aquella intención, siempre que sea auténtica y profunda; en caso contrario carecen en absoluto de valor.

No podemos menos de relacionar con esta diferente concepción de la piedad, la crítica dirigida contra los mitos; el repudio de las leyendas que suponen, entre los dioses, guerras, odios, divergencias, y con ello, lo contrario de lo bueno y justo. En esta cuestión es el segundo libro de la "República" el que nos proporciona un comentario abundante para el texto restringido de "Eutifrón". Desde hacía mucho, la crítica de los mitos y el repudio del concepto antropomórfico de los dioses que ella encierra, se había aclimatado en las escuelas filosóficas. Como recordarán nuestros lectores, fué Jenófanes quien le abrió el camino. A partir de entonces, la moralización de la religión había progresado constantemente, tal como hemos demostrado con el ejemplo de los trágicos. Sin embargo, puede suponerse que a este respecto Platón no se limitara a seguir la corriente de su época, sino que estuviera influido ante todo por las doctrinas órficas. Porque el "Pecado original del alma" (cf. I, 162 ss.) pretendía que el origen del mal dentro de la existencia humana debía atribuirse a la libre elección, a la iniciativa individual, eximiendo a la divinidad, al menos hasta este punto, del reproche de haber provocado el mal, con lo cual se producía también, desde luego, una restricción del poder divino. Son precisamente estas huellas las que le veremos seguir a Platón.

Pero —podrá preguntarse un lector atento— ¿cómo lograría destilar de los conceptos religiosos corrientes una nueva concepción de la "piedad" extraña a la conciencia popular, mediante una mera discusión de conceptos? En esta discusión,

¿se desarrollan las cosas siempre en forma normal? Seguramente no, contestamos nosotros aun sin querer empeñar con la más leve duda la buena fe de Platón. Lo que ocurre es que él se halla bajo el hechizo de lo que nos hemos permitido llamar superstición de los conceptos. Él cree que se limita a entresacar la verdadera entraña de los juicios de valor tradicionales, suprimiendo Jas contradicciones y confusiones que suelen acompañarlos; pero lo que hace en realidad es colocar algo muy diferente en lugar de la tradición. El siguiente punto demostrará con claridad ese proceso inconsciente de transformación.

Cuando la pregunta: "Lo piadoso, ¿es piadoso por ser agradable a Dios, o agradable a Dios por ser piadoso?", se contesta pronunciándose por la segunda alternativa, se rinde sin duda un homenaje a la dignidad de la razón humana, declarada autónoma de esta manera, pero la forma en que se llega a esa decisión, queda sujeta, a nuestro juicio, a serias objeciones lógicas. Platón trata de explicar que lo agradable a los dioses o lo amado por ellos, no puede constituir el contenido del concepto en cuestión. Por el contrario, la palabra "amado" supone el ser amado, y con ello, un algo que ama, coma asimismo un algo que forma el objeto del amor, de la misma manera en que esto puede decirse de lo conducido o lo llevado; aparte de ello, se hace resaltar la causalidad, con la observación de que tanto para ese amar como para aquel llevar o conducir debe haber un motivo. Esta argumentación puede sostenerse, mas no por eso logra la finalidad que aun sin expresarla se propone evidentemente: demostrar que la piedad tiene un contenido independiente de las meras decisiones autoritarias o del mero capricho de los seres divinos. En sí, de la propiedad, común a ciertos actos y convicciones, de someterse a las leyes divinas, puede muy bien decirse que es lo querido por los dioses. Es el criterio —inobjetable desde el punto de vista de la lógica— de muchos que creen en la revelación. Quien crea poseer garantías suficientes para la realidad de ciertas manifestaciones de la voluntad divina, y quien, ya sea por temor o esperanza, ya sea por amor o por el conjunto de estos sentimientos, se cree impulsado a obedecer a aquella voluntad, para ése, el problema queda decidido en el sentido rechazado por Platón. Una persona así puede prescindir de

toda tentativa de fundamentación racional; puede admitir sin restricciones la "omnipotencia de la arbitrariedad divina" y declarar, a pesar de ello, que, cualquiera que sea el vehículo de la voluntad divina, es la obediencia a ésta, y en consecuencia, lo que agrada a Dios, lo que para él abarca todo el contenido de la piedad. 1)

Ya estaba escrito lo que precede cuando me llamaron la atención sobre el sorprendente paralelismo que ofrece la "Religión dentro de los límites de la razón pura" de Kant con la idea básica del "Eutifrón". Si el pensador de Königsberg hubiera querido iluminar el diálogo de Platón, no hubiese podido expresarse de manera diferente de como lo hizo (sin pensar en ninguna relación semejante) con las siguientes frases: "La religión es . . . la interpretación de todos nuestros deberes como leyes divinas . . . Mediante esta definición de una religión se previene la idea absurda de que ésta sea una suma de deberes especiales, relacionados inmediatamente con Dios, y se evita así que, . . . además de los deberes humanos de índole ético-social (de hombre a hombre), supongamos también servicios de vasallaje, tratando después de compensar, hasta la falta de prestigio de los primeros, mediante los segundos. No existen deberes especiales para con Dios en una religión general; porque Dios nada puede recibir de nosotros; nosotros no podemos influir en él ni actuar por él. Si se pretende convertir en tal deber el justo respeto frente a él, no se tiene en cuenta que ese deber no es un acto especial de la religión, sino la convicción religiosa en todas nuestras acciones obligatorias en sí". *2)*

3. No tan acabado, pero no menos rico en contenido, es el segundo de aquellos diálogos que nos vemos obligados a colocar detrás del "Gorgias". Mas aún, tal vez el "Menón" padezca de una superabundancia de contenido, pues seguramente esta riqueza de materia ha perjudicado su forma artística. Sin ninguna palabra que sirva de introducción, de modo absolutamente inmediato, el joven tesalio Menón dirige a Sócrates la pregunta: "¿Puedes indicarme si la virtud es enseñable o si se adquiere mediante el ejercicio, o si ninguna de las dos posibilidades es cierta, si la virtud se confiere al hombre por medio de una inclinación natural o de otro modo cualquiera?" Sócrates se declara incapaz de contestarla. ¿Cómo podría conocer la

forma de adquirir la virtud si aun no ha llegado a tener claridad respecto a su esencia? Pero Menón, quien en su patria ha disfrutado las enseñanzas de Gorgias, sin duda sabrá mucho más al respecto. El joven responde a esta invitación definiendo la virtud del hombre como idoneidad cívica, la de la mujer como obediencia al esposo y maestría en el gobierno de la casa, declarándose asimismo dispuesto a circunscribir de modo análogo la virtud del hombre libre y la del esclavo, del niño, de la niña y del anciano. Pero Sócrates no quiere conocer un "enjambre de virtudes" sino su esencia homogénea. Menón considera que ésta consiste en la facultad de gobernar sobre seres humanos. Contra esta definición se levantan dos objeciones. No puede ser empleada para la virtud del niño y del esclavo, y aun allí donde es aplicable, es preciso someterla a una restricción: pues el gobierno debe ser ejecutado siempre en forma justa. Pero resulta que la justicia es también una virtud, no pudiendo servir, por lo tanto, para definir el concepto de virtud. Como esas sutilezas le son extrañas a Menón, se antepone, a modo de ejercicio previo, otra investigación antes de seguir con la investigación ética. Son los conceptos de forma y color los que se discuten ahora, definiéndose la forma como lo que siempre va revestido de color. Esta definición se rechaza por referirse a algo cuyo conocimiento aun se está buscando. En cambio, como muestra de definición auténtica, se cita la siguiente: "La forma es la limitación de lo corpóreo". Después le toca su turno al color, del cual se ofrece la definición gorgiana, basada en la física de Empédocles: "El color es una emanación de lo corpóreo, la cual responde a la vista (o sea, a los poros existentes en el órgano de la vista) llegando así a ser percibida". La definición se critica: si bien es más sonora, resulta, en realidad, peor que la definición anterior de la forma, pero esto seguramente por referirse a las supuestas condiciones psicológicas de la sensación del color, y no a la sensación misma. 1)

Vuelven al tema ético, y Menón lo reanuda con las palabras de un poeta lírico que rezan: "Poseer lo hermoso y saber gozarlo". A pesar de no sernos conocida la relación entre esta parte de la frase y el resto de la misma, apenas puede haber significado otra cosa que: "sensibilidad para todo lo

hermoso (noble, bueno), aparejada a la capacidad correspondiente". En forma bastante violenta, Platón hace que el joven tesalio descubra en la profunda frase del poeta la definición del virtuoso: que es aquel que aspira a lo hermoso y es capaz de conseguirlo. Este ensayo se analiza detenidamente. Se comienza por identificar lo hermoso con lo bueno. De inmediato, conforme a la enseñanza socrática, sigue la afirmación de que nadie apetece el mal cuando lo conoce como tal. Por esta razón, la ventaja del virtuoso no puede residir en que anhele el bién, pues ese anhelo es común a todos. Con ello, el punto de gravedad de la definición debe colocarse sobre la segunda parte de la frase: sobre la adquisición de lo bueno. Pero lógicamente semejante adquisición ha de ser piadosa y justa; y como la misma justicia forma parte integrante de la virtud, también por esta vía se viene a dar de nuevo en un círculo vicioso. La definición misma ya encierra un indicio de parte de lo que se quiere definir. A esta altura, Menón prorrumpe en quejas acerca de la manera socrática: ahora él mismo acaba de experimentar lo que tantas veces ha escuchado decir a otros: que Sócrates solamente sabe confundir y perturbar. Compara su interrogatorio con las descargas eléctricas de una tremielga. De la misma manera en que una persona alcanzada por ellas, cae en un estado de rigidez, también él, Menón, se encuentra "rígido de boca y alma" sin saber qué contestar. Ahora comprende por qué Sócrates no abandona nunca su patria, pues en el extranjero correría peligro de que lo acusaran de brujería. Sócrates declara que aceptaría esta comparación en el caso de que la tremielga misma sufriera de rigidez, comunicando su estado a los demás. Porque él es un investigador que no hace otra cosa que hacer partícipes de sus propios apuros a los demás. En vista de que se declara dispuesto a continuar investigaciones y búsquedas, Menón se le opone con la sentencia de que esa búsqueda e investigación es absolutamente imposible. Porque o se conoce ya aquello a lo que va dirigida la búsqueda, y entonces ésta no es necesaria; o bien no se lo conoce, y en tal caso, aun cuando sea hallado, no se conocerá qué sea lo que se buscaba.

Nuestros lectores recordarán la afirmación escéptica de Jenófanes, muy parecida a la segunda parte de la frase en el

original griego. [1]) Mas tampoco habrán olvidado que el escepticismo de Jenófanes se limitaba al terreno de lo sobrenatural, respecto al cual no era posible lograr una verificación. Pero, a pesar de que Sócrates, con toda razón, califica de "frase erística" a una frase tan generalizada, la toma al mismo tiempo muy en serio y le opone la doctrina de la reminiscencia, la cual, a su vez, fundamenta él en el dogma de la inmortalidad y de la transmigración de las almas. Cita versos del poeta Píndaro, de cuyo contenido órfico-pitagórico deduce que el alma, durante el período de su peregrinaje lo vió y aprendió todo, de manera que toda búsqueda, todo deseo de aprender sobre la tierra no es otra cosa que remembranza. [2]) "Puesto que toda la Naturaleza guarda un parentesco íntimo y el alma aprendió todo", nada impide que un solo recuerdo sea suficiente para tomarlo como punto de partida para penetrar hasta otras cosas olvidadas, mediante una búsqueda valiente, incansable. Al incrédulo Menón se le demuestra la verdad de esta teoría mediante un ejemplo. Llaman a su joven esclavo y se dibujan figuras geométricas en la arena; mediante meras preguntas y respuestas, se le induce al muchacho a reconocer algunos teoremas elementales de la geometría o mejor dicho: a que los formule él mismo. De ello se deduce que por este camino puede llegar *a* la comprensión de la geometría lo mismo que a la de otros terrenos de la ciencia; y, en vista de que todo eso se produce sin una enseñanza positiva, sino que, por el contrario, resulta ser un conocimiento del que antes no tenía conciencia, y que, por decirlo así, es despertado en él, este conocimiento debe haber dormitado en él y haber sido adquirido en una existencia anterior.

El geómetra presta un servicio más a la investigación. Tiene costumbre de contestar una cuestión, no siempre en forma directa, sino también en forma indirecta, declarándola soluble bajo una condición determinada. Este mismo método se emplea ahora para el problema básico del diálogo; el de saber si la virtud puede enseñarse. Esta se declara enseñable a condición de que sea comprensión o conocimiento. La veracidad de esta condición se comprueba como sigue: La virtud es un bien en cualquier circunstancia. Todos los bienes son útiles. Mas solo llegan a serlo mediante el uso acertado. No puede decirse lo

mismo de otros bienes, como son la salud, la fuerza física, la hermosura, la riqueza; también las propiedades del alma, como el valor, tanto pueden ser perjudiciales como útiles, según se utilicen en forma acertada o errónea. El empleo acertado, empero, depende de la inteligencia. "Todas las actividades y hazañas del alma llevan hacia la beatitud cuando son inspiradas por la inteligencia; y en el caso inverso, hacia lo contrario". Por lo tanto, si la virtud es algo relacionado con el alma y al mismo tiempo necesariamente útil, entonces debe ser inteligencia.

De esta manera, siguiendo este camino indirecto, parece haberse llegado a la meta de la investigación, habiéndose averiguado no solamente que es factible enseñar la virtud, sino al mismo tiempo cuál es su esencia. Pero de pronto vuelve a surgir la duda. Eeviste la forma con la que ya nos hemos familiarizado en el "Protágoras". Si una materia es enseñable, ¿por qué, entonces, no puede haber maestros y alumnos? Muy a propósito, dice Sócrates, Anito se sienta a nuestro lado (aquí se vislumbra el escenario tantas veces empleado: un semicírculo u otro lugar de descanso en una localidad accesible al público, seguramente en el atrio o los alrededores de un gimnasio). Pues él es hijo del acaudalado y sensato Antemión, que no se ha enriquecido con dádivas, como el tebano Ismenias, recién sobornado por los persas, sino gracias a su propia capacidad, y ha tenido buen cuidado en educar e instruir a éste su hijo. 1) Si así no fuera —¿con qué motivo le confiarían los atenienses los puestos más importantes? Este es el hombre a quien podemos interrogar acerca de los maestros que enseñan la virtud, para que él nos diga si los hay o no. En esta forma, Anito, que también es llamado huésped y amigo de Menón, es invitado a tomar parte en la investigación.

Ahora, la conversación baja de las alturas de la generalización abstracta a los bajíos de la realidad positiva. La pregunta de si no serán los sofistas aquellos maestros buscados, es contestada por Anito con un estallido de los más violentos insultos contra esta clase de hombres, tan aborrecidos por él — una explosión que no puede albergar otro propósito que el de poner de manifiesto el temperamento irasci-

ble de Anito y su aversión a toda educación, aversión que más adelante lo tranformará en acusador de Sócrates. Pero, como es natural, los sofistas, que no son socráticos ni están más instruidos que su público respecto a los problemas éticos fundamentales, tampoco son considerados por Platón como auténticos y acertados educadores para la virtud. Entonces, éstos se buscan en otro ambiente, a saber en el sector de los grandes políticos. Y con ello volvemos a encontrarnos frente a la segunda de aquellas aporías presentadas en el "Protágoras", la pregunta: ¿Cómo es posible que los políticos no transmitan a sus hijos la propia virtud y perfección? Pues también esta vez se señalan los fracasos de la educación paterna, indicándose los nombres de cuatro políticos — en parte en notable concordancia con el "Gorgias", en parte en discrepancia no menos particular con aquella obra — cuyos hijos quedaron muy por debajo de la grandeza de sus progenitores. Con desagrado cada vez creciente, Anito sigue la discusión, sin duda porque tampoco su propio hijo puede llamarse un producto perfecto de educación. Su irritación acaba manifestándose en una amonestación a la prudencia, dirigida a Sócrates, y hasta en una amenaza imposible de ser pasada por alto. De nuevo los anteriores se quedan solos, y *el* resultado de la discusión pronto es tachado de contradictorio. Dos sentencias finales, ambas igualmente bien fundadas, quedan en oposición irreconciliable:

1) La virtud es conocimiento; el conocimiento es enseñable; por lo tanto, la virtud es enseñable.
2) El conocimiento es enseñable; la virtud no es enseñable; por lo tanto, la virtud no es conocimiento.

Pero esta vez, las aporías no constituyen la última palabra de la investigación. No en vano se había formulado la queja de que las discusiones socráticas eran de naturaleza enteramente negativa. Para salir de las antimonias irreconciliables se empieza haciendo una distinción entre comprensión científica y opinión acertada. La primera es y sigue siendo la "incomparablemente más valiosa". Su valor superior se funda en su durabilidad. La opinión acertada, en cambio, ofrece, siempre que esté presente en el espíritu, un sustitutivo para aquella posesión más rara y más difícil de adquirir. Si buscamos el

camino a Larissa, *la* tierra de Menón, y no se encuentra a nadie que haya recorrido ya e] camino y lo conozca a fondo, también nos presta buenos servicios el guía que, en lugar de conocimiento, posea una opinión acertada. La diferencia es sólo ésta: las opiniones son volubles; se escapan del alma como el esclavo de su amo, y sólo cuando se las sujeta alcanzan su pleno valor. Es lo que consigue la comprensión de los motivos o causas, ayudada por la remembranza antes tratada, y *capaz* de transformar en conocimientos duraderos las opiniones fugaces. 1) Los políticos de éxito, que, como hemos visto, no logran transmitir su capacidad, poseen precisamente la opinión acertada, en lugar del conocimiento científico; exactamente lo mismo ocurre con los adivinos y poetas, a quienes se concede por inspiración divina.

Así es cómo fué resuelta por lo menos una parte de las aporías, aunque no su conjunto. Este diálogo termina con la confesión de que el resto de las aporías sigue esperando su solución, y que desde luego no puede contestarse definitivamente la cuestión de si es factible la enseñanza de la virtud, antes de haber averiguado su esencia misma; y además con la invitación significativa, dirigida a Menón, a suavizar el ánimo de su anfitrión Anito "cosa que redundará en beneficio de los atenienses". Pero no es poco lo que nos resta decir de este diálogo.

4. El "Menón" significa para nosotros un momento biográfico de primera categoría. Podríamos decir que por primera vez nos hallamos sentados a los pies de Platón, pues la profesión docente imprimió a este diálogo su sello inequívoco. Cuestiones de método ocupan al autor y forman un lazo de unión entre ramas de la ciencia muy alejadas entre sí. (Deducciones a base de hipótesis). El autor realiza un ejercicio previo con el fin de vigorizar la fuerza del alumno para el tratamiento de un problema más difícil. (Definición de la forma). Su actividad docente ensanchó su panorama, de modo que el ético dialéctico se transformó en pensador que abarca muchas ramas especializadas de la ciencia. Ha comprobado ya el valor propedeútico de la enseñanza matemática. Con asombro ha visto que el procedimiento deductivo, empleado con los discípulos, llega a resultados que en apariencia salen

lentamente de éste mismo, de manera que profesa un saber que jamás le ha sido comunicado. Mas también en otros aspectos la práctica didáctica lo ha colocado ante nuevos problemas. Lo indujo a preguntar si es posible aprender y enseñar en sí. En esta forma llegó a la teoría del conocimiento, *de* la que no hay rasgo alguno en los escritos anteriores, si prescindimos de aquella insinuación aislada del "Gorgias" (de que la corporeidad es un obstáculo para el conocimiento). Decimos: los escritos anteriores, creyendo poder ofrecer la prueba de que no hacemos una afirmación infundada. Mas precisamente esta prueba guarda estrecha relación con la pregunta acerca de la verdadera intención del diálogo. [1])

Este diálogo constituye un punto de unión entre los escritos platónicos. En él se entrelazan hilos que provienen de dos diálogos diferentes. Dos de esos hilos proceden de "Protágoras". Son los problemas tratados en ambos diálogos: 1) ¿Cómo puede la virtud ser un conocimiento, y enseñable, por]o tanto, si no podemos encontrar maestros que la enseñen? 2) ¿Cómo puede explicarse, en estas condiciones, el hecho de que eminentes políticos no enseñen a sus hijos a alcanzar la misma eficacia? Como acabamos de ver, la segunda de estas aporías fué resuelta. Y por ello, es precisamente por lo que la relación cronológica de ambos diálogos queda irrefutablemente establecida, pues sería una verdadera tontería que se intentara presentar de nuevo a los lectores un enigma ya resuelto. (Como comprendió ya Schleiermacher). En estrecha relación con la distinción fundamental entre "conocimiento científico" y "opinión acertada", este juicio más indulgente de los gobernantes atenienses se presenta formando notable contraste con el sarcasmo venenoso con que los cubre "Gorgias". Es, además, un contraste que debía ser notado en todos los tiempos y por lo tanto, puesto que no estamos frente a las obras de un escritorzuelo cualquiera, tenía que llamar la atención en todo caso. En uno y otro diálogo se nombran políticos de primera categoría. Dos de ellos son idénticos en ambos lugares, los dos restantes varían según las necesidades de la conexión correspondiente. En aquél, se *les* niega toda acción benéfica; en éste, tienen que contentarse también con el segundo puesto, detrás de los filósofos, pero ya no se trata con despre-

cio aniquilador a quienes son objeto de generalísima veneración. ¿Cuál de las dos actitudes puede parecernos más probable? ¿Que Platón procurara hacer resaltar con tanto empeño su eventual paso de una paradoja moderada a una paradoja desmedida, y asimismo que hubiera abandonado la teoría bien ponderada y cuidadosamente fundamentada en que aquélla se basaba? ¿O bien que deseaba indicar al lector, con toda claridad, que había aprendido a moderar y limitar una opinión descomedida que hería los sentimientos más arraigados de sus conpatriotas? Seguramente era esto último, y en consecuencia, "Menón" no sólo es una obra posterior a "Protágoras", sino probablemente también a "Gorgias".

Y es en este lugar que podemos formular nuestra sospecha de que esta "apología" dirigida a los políticos atenienses forma efectivamente el "núcleo central" del "Menón". Constituye el final del diálogo y nos quedamos con esta impresión. También se explica así la estructura de todo el diálogo. Se pretendía encontrar para hacer la palinodia del "Gorgias" —empleando una expresión fuerte, quizás demasiado fuerte— una forma que en lo posible dejara a salvo el amor propio del autor. 1) Ofrecíase, pues, una ocasión excelente para volver sobre la segunda aporía del "Protágoras". Bien es verdad que la opinión de Platón en el escrito en cuestión había tendido seguramente a comprobar que los políticos carecían de sabiduría, y que sus frecuentes fracasos pedagógicos contribuían a dar pruebas de ello; sin embargo, no había exteriorizado allí su opinión en forma tan brusca como en el "Gorgias", sino que, por el contrario, en apariencia había dejado en suspenso la decisión final. De esta manera, el hábil escritor nunca desprovisto de recursos, pudo producir muy bien la impresión de que se remontaba a aquel problema como si no se hubiera solucionado todavía — y esto en un diálogo cuyos personajes aparecen como sedientos de soluciones positivas; como fatigados de los eternos juegos de palabras y de la incesante mistificación, y todo eso seguramente no sin una profunda razón. Pues no sólo deseó pensar en el Sócrates histórico al leer el famoso símil de la tremielga, sino que es el mismo Platón quien —en el umbral de la parte positiva del diálogo— se deja empujar hacia interpretaciones tanto tiempo echadas de menos,

y tan ardientemente anheladas por sus lectores; interpretaciones que ocupan el resto de la obra con su exuberancia. Empero, la finalidad de todas ellas es la "apología" tributada a los políticos, aunque no por ello carecen de importancia independiente (como casi siempre ocurre en Platón).

Debemos pensar, no obstante, en la objeción de que la apología en cuestión tenga un significado meramente irónico. ¿Es preciso que refutemos explícitamente esta desdichada ocurrencia de Schleiermacher? Una alabanza hecha con intención irónica tiene que ser ante todo una alabanza inadecuada y exagerada. ¿Cuál de los lectores contemporáneos, y sobre todo, cuál de los lectores atenienses podría contemplar a través de este prisma la posición que Menón asigna a los primeros políticos de Atenas: detrás de los "filósofos", eso es, detrás de Sócrates y sus discípulos? "¡Peregrino orden jerárquico, exclamarían noventa y nueve entre cien lectores, "que no hace justicia a nuestros grandes hombres!" Ni siquiera el centesimo podría sospechar que les hace más que justicia ¿Cómo pensar entonces en una ironía? ¿Acaso se sugería ese pensamiento a causa de la personalidad de los hombres que Platón eligió esta vez como representantes de la especie? Este punto merece una breve reflexión.

Entre los cuatro hombres que "Gorgias" condenó tan despiadadamente, dos vuelven a presentarse en fora invariada: Temístocles y Pericles; los otros dos, Milcíades y Cimón, tuvieron que ceder su lugar. El primero, porque la imagen del padre de un hijo importante no se ajustaba a la relación creada por la pregunta: ¿cómo es posible que eminentes políticos no dejan hijos igualmente eminentes? Mas también había que eliminar al último, aunque solamente fuera por el motivo de que sería el colmo de la torpeza que un escritor recordara, aun con el mero nombre del hijo, que existen excepciones de la regla establecida en este lugar.

¿Quién ocupa entonces los puestos vacantes? Tucídides, hijo de Melesias y ¡Arístides! Este nombre solo basta para decidir definitivamente la cuestión que nos ocupa aquí. Y la decidiría también si Platón —por así decirlo— no se hubiese encargado él mismo de cerrarnos todo camino equivocado, mediante la alabanza, calurosa y abundante, que hasta en el

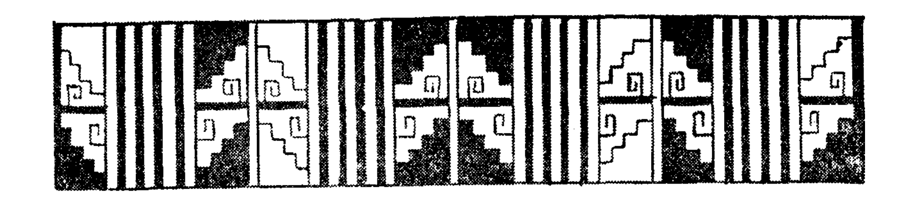
"Gorgias", tan hostil a los políticos, tributó al "justo" hijo de Lisímaco. 1)

Tampoco parece imposible explicar la diferencia que separa el "Menón" del "Gorgias" en punto a ambiente y relación con la política práctica. En el segundo, se adopta una actitud de alejamiento del mundo, de desprecio desafiante de la realidad; en el primero, se procura hacer cierta justicia a ésta y a sus representantes gloriosos. En el "Gorgias", se rechaza con altivez cualquier compromiso; en el "Menón" se buscan surrogados —procedimientos que volveremos a encontrar a menudo todavía—, sucedáneos de la perfección espiritual y moral tan dif'cil de lograr. En el "Gorgias" habla el discípulo profundamente irritado por el ataque a su maestro y al mismo tiempo el escritor, completamente libre todavía, que apenas ha comenzado a proyectar la fundación de una escuela, o al menos sólo está empezando a ejecutar este proyecto, henchido el pecho de orgullosas, a la par que desmedidas esperanzas —ya que ninguna experiencia podía limitarlas— y objeto de burlas por sus inauditas empresas, tan poco dignas del vastago de tan nobles antepasados, y acusado de esquivar, el tan ricamente dotado, la arena de la vida pública, para analizar conceptos y medir palabras en el estrecho ruedo de los discípulos; armado, además, con una terquedad inflexible contra todo el escarnio y las acusaciones de sus amigos y parientes más aún quizás que contra las de sus adversarios.

Han transcurrido varios años. La joven escuela prospera, aunque sea en medio de luchas. A los pies del maestro se agrupan adolescentes de altas aspiraciones, entre ellos no pocos que tratan de adquirir aquí las armas para la lucha de los partidos políticos. Los intereses de la nueva institución docente, las exigencias que ha de satisfacer, las luchas que debe librar, atan a su director con lazos más estrechos a la vida. El reproche de ser un divorciado de la realidad ya no lo tiene tan sin cuidado como antes. Al mismo tiempo, la conciencia de sí mismo ha llegado a ser más segura y más medida, revistiendo, por lo tanto, expresiones menos violentas. Tampoco la cautela le es por entero extraña ahora, pues los rivales atisban celosamente cualquier debilidad que él pueda mostrarles. En esta fase del ánimo de Platón, a la que seguirían otras, muy

diferentes, ¿no hemos encontrado acaso el suelo en que nació el "Menón"?

Con los hilos que, provenientes del "Protágoras" y del "Gorgias", sé entretejen en nuestro diálogo, se entrelaza otro, que partiendo del "Menón" va remontándose hasta el "Fedón". Aludo a aquella referencia retrospectiva a la doctrina de la "remembranza" y a su exposición, hecha precisamente en *el* "Menón", con que tropezamos en el "Fedón" de Platón. Con todo derecho pudo decir Schleiermacher que el autor del "Fedón" invocaba el "Menón" "de modo tal vez más determinante y explícito de lo que en cualquier otra parte invoca una obra temprana". 1) Y con ello llegamos a los escritos que representan la doctrina de las ideas. A ellas dedicamos los párrafos siguientes.



CAPÍTULO VII

EL "BANQUETE" DE PLATÓN



RISTOTELES habla de "discursos amorosos" platónicos. 1) Con ello se refiere al "Simposión"; pero con la misma razón podría denominar así la mayor parte de "Fedón". Tanto se aproximan los temas de ambos diálogos que aquí estamos obligados a tratar por separado. En ellos ocupa amplío lugar aquella variedad del erotismo que tan importante papel desempeñó en la vida de los griegos y a la que debemos dedicar una breve consideración, preferentemente histórica, para evitar que quede sin entender, o se entienda mal, el contenido de los diálogos.

Dos años antes de su muerte, Goethe hizo observaciones al Canciller Müller, acerca de las cuales éste nos informa como sigue: "Expuso cómo esta desviación provenía en realidad de que, juzgando con un criterio estético, el hombre es ciertamente más hermoso, más acabado y más perfecto que la mujer. Un sentimiento de esta índole, una vez nacido, tiene una gran tendencia a oscilar hacia lo animal, hacia lo burdamente material. El amor entre jóvenes varones es tan antiguo como la humanidad, y por lo tanto puede decirse que es natural, a pesar de ser contra naturaleza". Pero, desde luego, "no se debe abandonar a ningún precio lo que la cultura ha ganado a la naturaleza." 2)

A este punto de vista estético hay que asociar otro aún: la dirección hacia el sexo masculino, dada al instinto natural en la vida guerrera de los pueblos primitivos y también, a me-

nudo, allí donde faltan mujeres. 1) Antiquísimas inscripciones rupestres en la Isla de Tera, y más tarde, costumbres cretenses y espartanas profundamente arraigadas, atestiguan la edad remota de esta tendencia griega, especialmente en su rama dórica. Mas también interviene aquí un factor ideal de gran fuerza: la relación *de* fidelidad entre protector y protegido, la gratitud por el resguardo de peligros, la admiración por la valentía superior y la tierna preocupación dedicada al más joven y más débil, para lo cual las vicisitudes de la vida guerrera y errante ofrecen múltiples ocasiones. A este respecto la verdad histórica queda amenazada por la extrañeza que, al menos para la mayoría de nosotros, reviste esta manera de sentir. Siempre que un personaje antiguo nos inspira viva simpatía, nace en nosotros la inclinación, poco menos que invencible, a suavizar e interpretar arbitrariamente las manifestaciones y acciones relacionadas con el amor entre adolescentes, *o* bien a negarnos de antemano a darles crédito cuando no se trate de informaciones por encima de toda duda. Por lo tanto, resulta necesario recordar que aquella forma de sentir estaba representada en tantos matices y variedades, o tal vez más aún, que hoy en día el amor a la mujer. Aquí, como en otra parte, un brote noble se injertaba sobre la rama salvaje. No pocas veces ha germinado sobre esta inclinación el fervor entusiasta, exaltado, ideal, haciendo olvidar por completo su raíz sensual. El mismo modo de sentir encontramos —para no hablar de individuos excepcionalmente inclinados a ello, también entre los modernos pueblos civilizados— en los albaneses de nuestros días, descendientes de los ilirios, parientes étnicos de los helenos. "La vista de un hermoso joven" —así reproduce Juan Gorge Hahn, autor de "Estudios albaneses", las manifestaciones de un nativo—, "es como el brillo puro del sol... Es la pasión suprema, la más fuerte que es capaz de sentir el corazón humano... Cuando el amado se presenta ante él de improviso, cambia de color... Sólo tiene ojos y oídos para el amado. No osa tocarlo con la mano; se limita a besarle la frente; canta versos en su honor, nunca en honor de una mujer." Palabras parecidas escucharemos pronto en boca de Platón. 2)

Pero hasta allí donde esta erótica no se muestra entera-

mente ennoblecida y transfigurada, se ve a menudo limitada y refrenada por vigorosas fuerzas contrarias. Agesilao, rey de Esparta, cuyos sentimientos y conducta pueden considerarse típicos de los sectores aristocráticos de su tierra, era en alto grado sensible a la belleza de los adolescentes. Mas al mismo tiempo se defendía con todas sus fuerzas de la tentación de hacer concesión alguna a los impulsos que puedan nacer de esta disposición. Ni por todo el oro del mundo, así hace decir a su acompañante Jenofonte, quisiera volver a sostener la lucha, de la cual ha salido victorioso, al reprimir su deseo de besar a aquel muchacho cuya hermosura lo había extasiado. Una seriedad tan severa está lejos de la mente frivola del poeta Sófocles cuando, estando en Quíos, como nos cuenta su contemporáneo Ion, atraía con un ardid gracioso al hermoso muchacho que le servía su copa de vino, con el fin de robarle un beso. 1) En este caso sería más débil no sólo la resistencia contra el impulso erótico, sino también este mismo impulso. Casi podría hablarse de galantería coqueta en contraste con una pasión fuerte, pero refrenada. Tales ejemplos pueden enseñarnos cuán necio sería condenar en conjunto los efectos del "amor griego" y suponer en uno de ellos la presencia de una mera vida animal en toda su brutalidad, y en el otro la completa independencia del aguijón de dicho impulso, dividiendo, a este respecto, a los hombres antiguos en dos grupos severamente separados. Desde luego, también las distintas épocas muestran un cariz distinto en el punto en cuestión.

En el cuadro social que nos revela la poesía homérica, falta toda traza de amor a los adolescentes varones. Pues cuando épocas posteriores introdujeron este elemento en la unión amistosa entre Aquiles y Patroclos, hicieron violencia a la antigua obra poética. 2) También el amor romántico hacia la mujer está muy débilmente representado, como por regla general en toda la época griega primitiva. Sus gérmenes diseminados en leyendas locales no alcanzarán su verdadero esplendor hasta llegar a la literatura de la época helenística. Sin embargo, las relaciones entre hombre y mujer están impregnadas de un calor y una ternura que cada vez resultarán más ajenos a los períodos subsiguientes. Por ejemplo, en vano se buscará en la poesía trágica algo paralelo a la despedida de

Héctor y Andrómaca. Por otro lado, son bien visibles las influencias que tuvieron por consecuencia la depreciación de la mujer, como bien podemos denominarla. En la medida en que las costumbres jónicas se inclinaban al aislamiento de la mujer; en la medida en que la vida urbana suplantaba la vida rural, y en que el interés político en la democracia abarcaba sectores cada vez más grandes, a la vez que su auge determinaba que la retórica y la dialéctica pasaran a ser ocupaciones favoritas de los hombres; en la medida en que, en una palabra, se ahondaba el abismo que separaba el modo de vivir de ambos sexos: en esta misma medida iba bajando la consideración, la dignidad y la importancia de la mujer y con ello también el interés que el hombre solía brindarle — al menos en las capas superiores de la sociedad. "Nosotros nos casamos para engendrar hijos legítimos y tener la seguridad de que el gobierno del hogar está en buenas manos" —estas palabras típicas caracterizan al menos el matrimonio ateniense, que en la mayoría de los casos era un matrimonio de conveniencia. 1) Semejante proceso estaba en pleno desarrollo en el período que aquí nos ocupa. Mientras que en la exposición histórica de Herodoto, las mujeres desempeñan un papel considerable y a menudo decisivo, ostentando también matices pasionales la inclinación que a veces se les dedica, en Tucídides se habla tan poco de mujeres casadas o de mujeres en sí, que algunas veces nos creemos trasladados a una comunidad integrada sólo por hombres, a manera de contraste con el Estado de las amazonas. Si, no obstante, las cosas se presentan algo diferentes en los relatos de Jenofonte, hay que tener en cuenta que los escritos del guerrero que tanto mundo recorrió, no pueden ser fiel reflejo de la vida y de los sentimientos atenienses. El lugar que quedó vacío, lugar que, a decir verdad, lo estuvo en parte desde el principio por lo que respecta al romanticismo del amor; este lugar es ocupado por aquella forma de erotismo con la que ya hemos tropezado y de la que el "Fedro" y el "Banquete", junto con el prólogo de éste, el "Lisis", nos ofrecen un cuadro acabado.

!Mas ante todo el "Lisis"! 2) No nos preocupemos por su contenido doctrinal, porque volveremos a encontrarlo; con mayor madurez y más variado matices, en el astro brillante

cuyo satélite humilde constituye este pequeño diálogo. Su introducción extraordinaria, y casi podríamos decir, indebidamente extensa, resulta en cambio de un valor inapreciable a este respecto. El hermoso Lisis e Hipotales, quien lo venera con un fervor exaltado, lo sigue con miradas llenas de admiración desde su escondrijo, mientras ora se ruboriza, ora empalidece, ofrecen un cuadro detallado, a diferencia de las muchas insinuaciones parecidas, pero fugaces, de otros diálogos. Y también bajo otros aspectos, Platón nos ofrece una visión mucho más profunda de la vida en los gimnasios, verdaderos lugares de cultivo de las inclinaciones germinantes entre los bellos adolescentes que mostraban sin paliativos ésta su hermosura, y sus compañeros, poco mayores que ellos. Una serie de cuadros vivaces va desfilando ante nosotros; un tropel de jóvenes, adornados de guirnaldas, que ofrecen un sacrificio a Hermes, cuya fiesta se celebra; un grupo de ellos que en un rincón del aula se deleita jugando a los dados; y en el fondo, los ancianos esclavos encargados de servir de guardianes a los niños, y que los invitan al regreso con insistencia cada vez creciente, terminando por gruñir hoscamente en su jerga extranjera, impacientes por el largo atraso.

2. La teoría del erotismo, en cambio, constituye el objeto de una de las obras de arte más maravillosas creadas por la pluma de Platón: el "Banquete". Con el fin de festejar el primer éxito dramático de Agatón (416 a. de J. C.), el juvenil autor de tragedias, un grupo selecto se ha reunido en su casa. 1) Los allí reunidos, que ya la víspera habían bebido en honor del vencedor, resuelven hacer esta vez un uso moderado, y desacostumbrado, del vino. Se despide a la flautista, y discursos en elogio del dios del amor harán las veces de la conversación. Fedro, autor de esta propuesta, abre el torneo.

El más noble de todos los beneficios que Eros otorga al hombre, es el sentido del honor. Ante nadie como ante el objeto de su inclinación, se avergüenza tanto, el que ama, de una acción cobarde o baja. Un Estado o ejército que se compusiera únicamente de parejas amorosas sería invencible. Morir por el amado, no sólo lo quieren los hombres, sino hasta las mujeres. Como ejemplo se cita a Alcestes que estaba dispuesta a morir por su

esposo Admeto. Siguen otros detalles míticos. El discurso termina con el panegírico del dios que se señala como el más antiguo, como el más venerable y como el que más ayuda a adquirir la virtud y la beatitud.

El próximo discurso que se expone es el de Pausanías. Este reprocha a su predecesor que haya involucrado indistintamente las dos clases de amor. Pues éste es doble, del mismo modo que la Afrodita celeste se distingue de la común. Los admiradores de ésta última aman a las mujeres no menos que a los jóvenes y aman en ambos al cuerpo más que al alma. En cambio, el amor que se encuentra bajo la protección de la diosa celestial, se dirige exclusivamente al sexo más fuerte por naturaleza y al mejor dotado de razón; asimismo prefiere los adolescentes a los niños cuyo desarrollo futuro es incierto aún. Los que se dedican a éstos últimos han conseguido que muchos se atrevan a decir que es deshonroso entregarse al que ama. Hay que admitir, por cierto, que todo este problema carece de normas definidas y seguras, aunque no ocurre así en Elida y Beocia, donde nadie formula el reproche mencionado. Tampoco en Jonia u otras partes donde los griegos están dominados por los bárbaros; pues a los bárbaros les parecen igualmente repudiables la pederastia, la filosofía y la gimnasia, ya que sus soberanos tienen temor a los sentimientos elevados y a las grandiosas alianzas de amistad. En cambio, en Esparta y Atenas, la ley es oscilante y confusa. Trátase de averiguar su sentido escondido. La verdad consiste en que es malo el mero amor al cuerpo, que llega a su fin cuando se marchita la juventud; y asismismo, por parte del amado, la consideración a ventajas exteriores, posesiones y poder. Sólo cuando el anheio de lograr la perfección, comprensión y el resto de la virtud une a ambos, es saludable esta unión, y es hermoso atender los ruegos del amante en aras a esta perfección. 1)

Si el segundo de los discursos había desarrollado ya el análisis del objeto mediante la distinción que acaba de exponerse, preparando con ello su discusión posterior por Sócrates, el tercero de ellos, el de Erixímaco, consigue algo similar al ensanchar el tema más allá de sus límites originales. Al mismo tiempo quiere señalar con ello seguramente el punto extremo hasta donde había penetrado la especulación preplatónica en

este terreno, pues el médico Erixímaco recurre para sus argumentos a la filosofía natural. Ya la medicina enseña a reconocer aquellas dos clases de amor en las exigencias del cuerpo, en su deseo de llenarse y evacuarse, según se aspire a algo saludable o nocivo, según la inclinación sea enfermiza o sana. Por otra parte, es tarea del médico unir en amistad y amor a las partes del cuerpo que más enemistad guardan entre sí; y éstas son las más contradictorias: lo caluroso y lo frío, lo seco y lo húmedo, etc., etc. (cf. I, 183). No son otros los procedimientos de la gimnasia, de la agricultura y de la música, invocándose al respecto frases de Heráclito. También a este respecto cabe traer a colación la separación del amor celestial del terrestre, según que mediante la música, el ritmo y la métrica se produzca placer aparejado con desenfreno o una conducta conveniente en las almas. De la misma manera el desarrollo de los frutos del campo depende de la acertada asociación de aquellos contrastes y de su fusión armoniosa. Todo eso es obra del amor "conveniente", mientras que el amor salvaje e inconveniente es nocivo tanto para los animales como para las plantas. Finalmente se recurre también a la mántica como mediadora entre el amor entre dioses y hombres — un pensamiento que por fuerza se nos antoja a nosotros poco menos que extraño, pero que de ninguna manera lo parecía a Platón, pues lo hizo recoger por Sócrates, como otras tantas ideas diseminadas en estos discursos, marcándolo así con el sello de su aprobación. En cambio, podía ahorrarse la crítica de lo que rechaza, puesto que ya la había efectuado en el "Lisis". Allí se discuten ambas teorías que podríamos llamar naturales, la atracción de lo igual y la de lo desigual, en atención a doctrinas de filósofos de la naturaleza (sin duda alguna Empédocles por un lado, y Heráclito por el otro). Ambos son rechazados. Pues la atracción de lo igual es, en el mejor de los casos, solamente una verdad a medias. Porque es cierto que cuanto más frecuenta el malo el trato del malo, tanto más odioso le resulta. Sí; el predicado "igual" —se agrega con mucha sutileza— no vale siquiera para el malo individual, respecto a sí mismo, en vista de que es absolutamente voluble e incalculable. Pero también cuando por "igual" se entiende sólo al bueno, subsisten múltiples dudas. Pues el igual no puede ocasionar a su igual otro

provecho o perjuicio que el que éste se ocasiona a sí mismo. Mas tampoco puede sostenerse la réplica de que el bueno es amigo del bueno, no por ser igual, sino por bueno, dado que el bueno se basta a sí mismo. Las cosas no se presentan mejores con la teoría contraria, precisamente aquella que es sostenida en nuestro diálogo por Erixímaco. En contra de ella se levanta la objeción de que odio y amor, justicia e injusticia, bueno y malo no pueden ser amigos entre sí.

3. Siguen los discursos de la pareja de poetas Aristófanes y Agatón, en los cuales, como era de esperar, el juego excede en mucho la seriedad, y que por lo tanto constituyen el punto de sosiego que la mano artista de Platón se complace en intercalar en la parte central de sus obras.

El discurso del gran comediógrafo está inspirada por un homorismo grotesto que sería digno del autor del "Gargantúa". Según él, los hombres se dividían, en tres sexos; pues, además de hombres y mujeres había también andróginos, todos poseían cuerpos dobles, que, gracias a su redondez apoyada por cuatro brazos y pies, se movían con enorme rapidez. Eran seres llenos de vigor y travesura, de manera que amenazaban el dominio de los dioses mismos. Estos celebraron un consejo, deliberando sobre lo que debían hacer con los seres humanos. Sus opiniones eran divididas; pues el aniquilamiento de la raza humana hubiera significado para ellos la pérdida de todas las ofrendas. Entonces Zeus halló la sentencia salvadora. ¡Dividamos a los seres humanos en dos partes iguales, dijo; entonces cada uno de ellos será más débil, y nosotros recibiremos dobles ofrendas. Así se hizo. Los seres humanos fueron divididos en dos partes, de la misma manera en que se dividen los huevos con ayuda de un hilo. A partir de entonces, cada mitad sentía nostalgia por su mitad perdida, y, en vista de que el conjunto había pertenecido a uno de los tres sexos, también esta nostalgia se encamina en una u otra dirección. En esta forma nacieron las distintas clases del anhelo amoroso que a continuación se examinan con precisión prolija. Este es nuestro estado actual. Queda aún por decidirse si las cosas seguirán así. Si volvemos a irritar a los dioses con impiedad, habrá que temer que nos dividan de nuevo, y que entonces nos parezcamos a los relieves que adornan las losas sepulcrales. Por el momento, en cambio,

. lo que más feliz nos hace es lograr el objeto de nuestro anhelo. Por eso queremos alabar a Eros quien, si no pecamos de falta de piedad, tal vez vuelva a concedernos nuestra naturaleza primitiva, curándonos y haciéndos felices de esta manera.» También en esta farsa traviesa no falta un contenido de pensamientos series que vuelven a aparecer en teorías modernas. El anhelo de encontrar lo propio fué una de las teorías amorosas más corrientes, que se examina detenidamente en el "Lisis" y que Sócrates, en un discurso posterior, juzgará digna de ser refutada.

En la misma forma en que un jardín esmeradamente cuidado se distingue de un parque natural, así se destaca de la atrevida travesura de Aristófanes el discurso rebuscado de Agatón. Éste habla como un orador refinado de la escuela de Gorgias. Su efusión oratoria es tan pobre en pensamientos profundos como abundante en giros oportunos espirituales e insidiosos. Eros no es el más antiguo de los dioses, como ha afirmado Fedro, sino, por el contrario, el más joven. Para comprobarlo se enumera un sinfín de ejemplos comprobantes. No bajo su dominio, sino bajo el dominio de la "necesidad" existían aquellas guerras entre los dioses, aquellos actos de violencia y mutilaciones que sabe referir la leyenda. También es joven por huir de la vejez, con una rapidez que excede en mucho la de la vejez, que nos alcanza demasiado temprano. Su edad juvenil concuerda con su blandura y delicadeza. Porque él es extraño a toda alma dura. Su agilidad tiene por efecto que se abrace a las almas, y que su entrada sea tan invisible como su partida. Le gusta vivir entre flores; se establece y permanece complacido en lugares floridos y fragantes. En vista de que Agatón reconoce a Eros todas las ventajas imaginables, tampoco tiene reparo en adjudicarle la sofrosine, con este razonamiento juguetón: Sofrosine es el dominio sobre placeres y avidez; pero el dios del amor es más fuerte que cualquier placer o avidez. Poco después se enumera, no obstante, la abundancia entre sus dones. Asimismo se remonta a Eros el origen de todas las artes y ciencias, dado que todas ellas han nacido de un anhelo o apetito. El final lo constituye una serie de pequeñas frases artísticamente agrupadas y ricamente provistas de versos y antítesis, y por ende, no falta tampoco

la confesión de que el discurso se ha ofrendado al dios medio en serio y medio en broma.

La habilidad e inteligencia artísticas de Platón tal vez no se manifiesten en ninguna parte con tanta brillantez como en este lugar. Raya en el milagro que un solo espíritu haya podido producir todo eso, y en especial estas dos últimas creaciones Con claridad se revela el efecto contrastante de ambos discursos. Pero también en lo demás se advierte un cálculo finísimo. El interrogatorio socrático que se inicia a continuación, no podía tener mejor marco que el discurso de Agatón. Las contradicciones entre ambos discursos, por un lado, y por el otro, la contradicción del último en sí (¡Eros como el dios más antiguo y el más joven, Eros como origen de la sofrosine y de su contrario!), reclaman un examen dilucidador. La hueca fraseología en que desemboca el discurso de Agatón, aumenta hasta el extremo este deseo. El auditorio se ha cansado de los manjares dulces, anhelando alimentos más substanciosos, aunque menos refinados. Y cuando finalmente la dialéctica socrática vuelve a elevar la conversación hacia las cumbres del "pathos" y del entusiasmo, su autencidad espontánea se sentirá con doble fuerza por su contraste con tanto artificio con que se había saciado a los lectores.

4. Sócrates observa que al parecer había entendido mal el convenio. Los oradores anteriores sólo habían dedicado su empeño a celebrar a Eros, sin consideración a la verdad o la mentira. Él quiere atenerse exclusivamente a la verdad, empezando con dirigir a Agatón preguntas cuyo resultado constituye la siguiente serie de ideas coherentes: Todo amor es amor hacia algo, o sea, hacia lo que se necesita. Trátase, pues, de conseguirlo en el presente, o, cuando ya se posee, de retenerlo en el futuro. Por lo tanto, Eros está necesitado, y, como anhela la belleza, y la belleza es buena, está necesitado de lo bueno. Y ahora sigue un diálogo dentro del diálogo. Porque Sócrates afirma haber recibido enseñanza acerca de la condición exacta de Eros por boca de una vidente, Diotima de Mantinea. Esto es un ardid parecido al que Platón emplea en el "Fedro", allí donde Sócrates atribuye el entusiasmo que lo arrebata a la influencia que emana de un vecino santuario de ninfas. Trátase de justificar el ímpetu platónico que extraña en Sócrates

y, más adelante también, la exposición de una doctrina específicamente platónica por boca de Sócrates.

También él había alabado entonces a Eros como un dios grande y hermoso, lo mismo que Agatón, y Diotima lo había corregido a causa de las razones que él acaba de exponer. Ni bueno ni hermoso, mas por cierto tampoco feo ni malo es Eros, sino algo en medio de estas dos cosas. Además no era del todo un dios, sino también algo intermedio, un gran demonio que hace de mediador entre dioses y hombres. A continuación Diotima le había nombrado también a los padres de Eros. Son el bienestar y la pobreza que se encontraron con motivo de la celebración del aniversario de Afrodita, allí donde la pobreza esperaba mendigando a la puerta, y el bienestar embriagado de néctar dormitaba en el jardín de Zeus. Entonces, la pobreza, que deseaba tener un hijo del bienestar, fué a hacerle compañía, y concibió a Eros. Este también es filósofo, es decir, uno que anhela la sabiduría. Porque, lo mismo que no es ni pobre ni rico, tampoco es ni sabio ni necio, sino que se encuentra en medio de ambos. La ventaja que Eros otorga a los hombres es ésta: Él, que fué concebido el día del aniversario de la diosa de la belleza, les enseña a aspirar a lo hermoso. Ahora bien: lo bueno es algo hermoso, y la posesión de lo bueno es lo que hace dichosos a los dichosos. A ello aspiran todos y en todos los tiempos, y cuando no se dice de ellos que siempre aman, esto se debe únicamente a que por amor se entiende por lo general sólo una parte en lugar del todo, lo mismo que la poesía significa en sentido limitado las obras poéticas, pero en su significado pleno (poiesis, de poiein-hacer) toda clase de actividad.

No es, pues, lo suyo propio, lo que aman los hombres, según opinaba Aristófanes; porque se dejan amputar hasta sus propios pies y manos cuando éstos les parecen inservibles. Su deseo se dirige solamente hacia lo bueno y a poseerlo para siempre. La permanencia de la posesión, la duración eterna, se obtiene gracias al acto de la procreación que tanto es físico como psíquico y se realiza siempre en lo hermoso, puesto que lo feo retrocede ante este acto. No es, entonces, hacia lo hermoso, sino al acto de procrear dentro de lo hermoso a lo que va dirigido el amor, y su fin es la inmortalidad. Diotima

le ha recordado también el ejemplo de los animales, que por causa de la procreación y del mantenimiento de su prole sostienen cualquier lucha, aun la más desigual. Duración y permanencia son conseguidos también en el individuo por medios nada diferentes en su esencia, debido al cambio incesante que se produce hasta en cada uno de ellos. Si bien el individuo se llama siempre igual, en ninguna de sus partes es el mismo de anciano que cuando era niño. Y no solamente carne y huesos, sangre y cabellos van y vienen en incesante transfiguración; lo mismo cabe decir de todo lo psíquico: de condición y manera de pensar, de opiniones, apetitos, alegría, dolor, miedo y también del saber, cuya extinción se llama olvido, y que el ejercicio conserva únicamente en apariencia al colocar un nuevo saber en el lugar del que se va desvaneciendo. Sólo de esta manera se conserva lo que es mortal, al dejar lo envejecido y gastado algo diferente y nuevo, de la especie a la que ello mismo pertenecía.

La sabia Diotima hizo contemplar al asombrado Sócrates también la ambición del hombre, la cual se traduce en el anhelo de fundar una fama para la eternidad, esa memoria imperecedera por cuya causa los mejores realizan las cosas más sublimes. Son aquellos cuya alma está más saturada que el cuerpo del impulso de procreación y que tratan de hacer salir a la luz lo que corresponde al alma. Y esto es la inteligencia y toda otra virtud. A tal categoría pertenecen todos los poetas y demás artistas creadores. La parte mayor, y la más hermosa, de la inteligencia es aquella que se dedica a la organización de Estados y familias, y su nombre es: sofrosine y justicia. El dominado por este impulso, busca lo hermoso para procrear dentro de él Y cuando al cuerpo hermoso se asocia un alma hermosa, noble y ricamente dotada, él se regocija de tamaña unión; pronto desbordará en discursos acerca de la virtud, y de cómo debe estar hecho el hombre perfecto; comienza a formar al adolescente. Esto ata a los dos compañeros con lazos más fuertes que los que une al hombre con la mujer. Y también sus vastagos son mucho más hermosos e imperecederos; son de la índole que engendró a Homero y Hesíodo y también a los grandes legisladores como Licurgo o Solón. A

causa de tales hijos se erigieron templos a sus procreadores, pero no a causa de su descendencia mortal.

Ahora Diotima dirige su atención a las consagraciones de amor perfectas, manifestando su duda de que Sócrates pueda seguirle. Partiendo del amor juvenil por un cuerpo hermoso, se trata de reconocer que la hermosura de todo cuerpo está hermanada con la de otro; y sería necio no querer tomar por una cosa la hermosura de todos los cuerpos. Y quien comprende esto, comienza a amar a todos los cuerpos hermosos, atenuándose, en cambio, la violencia de su amor por uno solo. Entonces estima la hermosura en las almas como superior a la física, de manera que el aventajado en cuanto al alma, aun careciendo de atractivos físicos, para el amor le basta el cuidado *y* la producción de doctrinas destinadas a perfeccionar a los adolescentes. De esta manera se ve obligado a ver y reconocer lo hermoso en acciones y costumbres y a comprender que también aquí está emparentado entre sí todo lo hermoso, de modo que considera en poco la hermosura del cuerpo. Entonces es conducido desde la acción al saber, para que contemple la hermosura de las ciencias. Ahora deja por completo de mirar, en entrega servil, la belleza de un niño, de un hombre o de una acción, sino que ante él se etiende el océano de lo hermoso; y de nuevo procrea doctrinas hermosas y brillantes, hasta que fortalecido y nutrido en ellas, percibe una sola ciencia, que es la ciencia de lo hermoso.

Pero una vez llegado a la meta de su camino de amor, divisa de pronto algo maravillosamente hermoso en su esencia, la imagen primitiva de toda hermosura, "algo que siempre es; algo que ni deviene ni perece; algo que ni aumenta ni disminuye; que no es en parte hermoso, en parte feo; ni tampoco ora hermoso, ora feo; ni tampoco hermoso comparado con una cosa ni feo comparado con la otra, ni tampoco hermoso para unos y feo para otros. Ahora, lo hermoso tampoco se le presentará formado, como rostro o como parte del cuerpo, ni tampoco como una doctrina o saber, ni tampoco como contenido en otro. . . , sino como algo que hasta en sí y de por sí y siempre, es único. Todo lo demás que es hermoso, en cambio, participa de él de una manera tal que mientras que las demás cosas devienen y pasan, él mismo no aumenta ni disminuye

por ello ni tampoco sufre otro cambio alguno." Esta ascensión gradual, que conduce finalmente "a ver lo hermoso mismo, límpido, puro, sin mezcla, no cargado de carne humana, ni colores ni fruslerías humanas, es también el camino hacia una vida de virtud, de amistad con Dios e inmortalidad. Sócrates se declara convencido por las palabras de Diotima y explica que ahora trata de convencer a otros "de que la naturaleza humana, para conseguir esto, no posee mejor ayudante que Eros."

Precisamente en el instante en que Aristófanes se dispone a responder, un enjambre de bebedores invade la casa, capitaneados por Alcibíades, del brazo de una flautista, y llevando sobre la cabeza una tupida corona de yedra y violetas, adornada con gran número de cintas. Con ellas empieza a adornar el victorioso Agatón. Después de un breve intercambio de bromas amistosas, dirige a Sócrates, a quien también ha adornado con cintas, aquel panegírico en que en extraña amalgama aparecen los sentimientos más contradictorios: temor, entrega, pudor, admiración. Siempre ha querido huir de Sócrates como de la voz de su conciencia, y siempre de nuevo éste lo atrae como seductor canto de sirenas. A menudo desea que Sócrates ya no estuviera entre los vivos, mas, sin embargo, sentiría su pérdida como una grave desgracia. El elogio a Sócrates culmina en un relato (cf. págs. 61, 87) que ilumina con suma claridad su abstinencia, su dominio de sí mismo, su sofrosine, y cuya franqueza, permitida solamente al medio embriagado, provoca carcajadas entre los reunidos. El banquete se acerca a su fin. Unos se aprestan a partir, otros son sorprendidos por el sueño. El primer canto del gallo sólo encuentra a Sócrates, enfrascado con Agatón y Aristófanes en animada conversación acerca de la esencia del arte. Finalmente también Aristófanes es vencido por el cansancio, y más tarde, ya a plena luz del día, también Agatón. Sólo Sócrates se mantiene de pie. Se dirige al Lykeion, donde se lava, para pasar después el día según su costumbre y no volver a su casa y a su lecho hasta por la noche.

Que Platón es un artista, nos lo dicen casi todas las líneas escritas por él; en el "Banquete" nos lo dice él mismo al proclamar el culto de la belleza. El dialéctico y el moralista, que

a veces tratan de ahogar al poeta, quedan relegados aquí a segundo término, o bien se colocan al servicio de la poesía metafísica. Puede afirmarse con toda *razón* que en esta obra Platón es más él mismo que en otras oportunidades. Pues ya no aparece como mero socrático ni tampoco solamente como adicto a las doctrinas órfico-pitagóricas, a quien hasta contraría la aspiración a una inmortalidad meramente indirecta. ¿Podemos deducir de ello una conclusión respecto a la época en que fuera escrita la obra? Probablemente sólo en el sentido de que este diálogo, escrito después del año 384, sigue a la serie de escritos puramente socráticos (suposición confirmada por una indicación referente a "Cármides") ; en cambio, no puede deducirse que haya precedido a todos los escritos que acusan la influencia órfico-pitagórica. 1) En contra de ello habla ya la la circunstancia de que la comprensión lograda en el "Menón", de la posición de la "opinión acertada" como intermedio entre saber e ignorancia, se adopta y utiliza como algo absolutamente natural. Pero las trabas del modo de sentir adquirido en la Baja Italia, aun no habían aprisionado tan estrechamente el alma de Platón que no supiera librarse de ellas temporariamente cuando lo arrebataba un impulso poderoso. Y debe haber sido un impulso poderosísimo el que dominara al autor del "Banquete", colocándolo en profunda oposición con el contenido de muchas obras anteriores y posteriores. ¡Qué abismo el que media entre el juicio acerca del valor de los poetas en este diálogo y en el "Gorgias", 2) entre la justificación de la ambición en este diálogo y en la "República", sin hablar de la erótica misma, desconocida tanto ella como su importancia para la investigación y educación de la juventud por el "Teeteto", mientras que el "Fedón" la menosprecia, junto con todo cuanto tiene un origen sensual — mientras que aquí forma la gradación paulatina por cuyos escalones el afanoso sube hacia las imágenes supremas y mediante ellas hacia la perfección moral y semejanza a los dioses! Pero ya ha llegado el momento de detenernos ante la estructura interna de esta notable obra. 3)

¿Cuál es el lazo —nos preguntamos— que une a la materia principal, los "discursos amorosos", con su parte rezagada, el himno entonado por Alcibíades en loor de Sócrates? Este

apéndice aparentemente casual es, a nuestro parecer, la verdadera raíz de la que nació el conjunto. En todo momento, Platón está pronto y dispuesto a alabar a Sócrates. Pero, para poner este elogio en boca de Alcibíades, existía un móvil y motivo determinado: el panfleto, varias veces mencionado, y de efecto prolongado, de Polícrates. Éste había llamado a Sócrates maestro de Alcibíades; fácil es adivinar en qué sentido y con qué intención. De manera parecida se había reprochado a Pródico que hubiera formado a Teramenes, y a Anaxágoras que hubiera formado a Pericles (cf. I, págs. 477 y 563). Pero, mientras que la memoria de Teramenes era venerada por muchos y la de Pericles por la gran mayoría, en cambio se admiraba la personalidad genial de Alcibíades, pero se condenaba poco menos que unánimemente sus actividades perniciosas para el Estado. Jenofonte se empeña, en páginas enteras, en refutar la acusación a su manera, bastante burda por cierto. Medio a disgusto confiesa que tal vez Sócrates hubiera hecho mejor en enseñar a Alcibíades, como a Critias, primero el arte de la resignación y después el de la política; sin embargo, su ejemplo había ejercido la mejor influencia sobre ellos mientras frecuentaban el trato de hombres jóvenes y de ambiciones elevadas; más tarde, en cambio, la vida, las mujeres, los potentados extranjeros, habían pervertido a Alcibíades sin que Sócrates fuera en nada responsable de ello. ¡Cuán diferente es el procedimiento de Platón!

Él renuncia a una apología directa, y presenta al lector un retrato fiel de Alcibíades, haciéndole describir, con la veracidad proverbial del vino, su relación con Sócrates, de una manera muy apropiada para desarmar aquella acusación. "Él me obliga a reconocer que yo, imperfecto aún en muchos sentidos, me estoy descuidando a mí mismo para preocuparme, en cambio, de los asuntos de los atenienses... En consecuencia, yo me escondo de él y lo rehuyo, y cuando lo veo, me avergüenzo de mi adhesión... ¡Ojalá hubiera frecuentado más el trato de Sócrates!... —debía decirse todo lector del "Banquete" —¡cuánto mejor se hubieran presentado las cosas en Atenas! Pero entonces —¿qué hay de cierto en aquella relación amorosa entre ambos hombres acerca de la cual solían hacerse bromas, al menos en los círculos socráticos? El mismo Platón había

tratado este tema con toda candidez en escritos juveniles, por ejemplo al principio de "Protágoras", que se inicia más o menos con estas palabras: "¿De dónde vienes, Sócrates? Pero —¡qué pregunta! ¿De dónde podrías venir si no de la caza de la belleza de Alcibíades?" Después de la aparición de aquel panfleto, en cambio, debía parecerle oportuno intercalar a este respecto unas palabras aclaratorias, tal como con insuperable precisión las contiene precisamente nuestro elogio. Y esto ofrecía, a su vez, un motivo natural para examinar la actitud general de Sócrates frente a la erótica. Precisamente, frente al libertinaje de Alcibíades, conocido por todos, tratábase de pintar con los más vivos colores la sofrosine de su sabio amigo.

En este punto, la intención apologética se enlaza con el impulso de Platón a describir la mística erótica característica para él. Nosotros, los modernos, somos poco menos que incapaces de reconstruirla en nuestros sentimientos. Debemos contentarnos con señalar analogías, estados de ánimo parecidos en los persas mahometanos del tipo de Hafis, en la exaltación de los trovadores, y ante todo en Dante y su Beatriz, que le abre las puertas del paraíso, lo mismo que Platón, no obligado sino guiado por el impulso erótico, se eleva a la contemplación del ideal de la belleza y de la magnificencia moral y religiosa nermanadas con él. Porque a nuestro parecer no hacen falta pruebas de que el autor del "Banquete" expresa, movido por la más intensa experiencia y sentimiento personales, aquello que hace proclamar a la vidente de Mantinea. Únicamente lo que ha nacido de experiencia propia ostenta colores tan cálidos, tan vibrantes de vida. Tampoco faltan rasgos de índole extremadamente individual y personal. La competencia con los grandes poetas del pasado, la confianza de conquistar gracias a sus obras la inmortalidad de un Homero, los "discursos acerca de la virtud" que brotan de la erótica, y el empeño en educar y ennoblecer al joven amado — todo eso no es la mera doctrina platónica, sino con toda evidencia y claridad una experiencia vivida por Platón. Nos decidimos —aunque no sin vacilar— a avanzar un paso más e indicar al objeto más distinguido de este amor espiritualizado entre hombres. Nos referimos a Dión, a quien Platón dedicó un epitafio en verso, inspirado en la memoria de la gran pasión que antaño sintiera por él. [1]) En

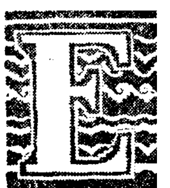
absoluta concordancia con las exigencias de Diotima, Dión ya no era un muchacho imberbe, sino un adolescente —de poco menos de veinte años— tan gallardo como ricamente dotado, cuando Platón, más de quince años mayor que él, lo encontró en Siracusa; no se limitó a hablar de filosofía con él, sino que juntos forjaron también proyectos de renacimiento político y social, que Platón esperaba poder realizar con su ayuda. De esta suerte, la alusión a que las acciones de la legislación son hijas de la unión amorosa, alusión extraña en sí y que no viene a cuento, resulta perfectamente explicable y significativa.

Pero en el vasto mar de lo hermoso en que desemboca el río de Eros, emerge una isla encantada: la poesía metafísica, radiante en su esplendor imperecedero; su nombre es la doctrina de las ideas. Nuestra tarea futura consiste en familiarizarnos con esta creación, con sus raíces y ramificaciones espirituales, con las influencias que ejerció y con las transformaciones por que tuvo que pasar.



CAPÍTULO VIII

LA DOCTRINA PLATÓNICA DEL ALMA Y DE LAS IDEAS

L docto jesuíta José d'Acosta (1540-1599) finaliza su exposición de una doctrina de los indios peruanos con la observación de que se aproxima "más o menos" a la doctrina platónica de las ideas. La creencia a que se refiere, se encontró también entre los indios norteamericanos; en esta forma, el Abbé Laffiteau (muerto en 1755) descubrió nuevos indicios de la teoría platónica. 1) Ese modo de concepción, que en esencia es el que a continuación se expone, encuéntrase asimismo en los moradores del archipiélago de Samoa y también en los finlandeses. La presencia de numerosos objetos de la misma clase, sobre todo de la especie animal y vegetal, exige una explicación: ésta da lugar a la suposición de la existencia de un ser primitivo, que se considera, ya como un hermano mayor del ser en cuestión y que le aventaja en fuerza y tamaño, ya como su imagen primitiva existente en el país de las almas, ya como un Dios o genio que habita en una estrella y a cuya influencia deben su origen y existencia duradera los objetos individuales. Esta tendencia del espíritu humano a atribuir la siempre renovada aparición de cualidades de la misma clase a una imagen primitiva o a un tipo real, tiene realmente una gran influencia en la teoría platónica.

Pero la forma determinada que la teoría adoptó en la mente de Platón, encuentra su explicación en el desarrollo

anterior del pensar griego. "Divide la creación de Heráclito por la existencia de Parménides y tendrás la idea de Platón" — en esta fórmula resumió Herbart su interpretación de este proceso del pensamiento. No está lejos de ella la exposición auténtica que de este desarrollo debemos a Aristóteles: "A causa de que él (Platón) desde joven conocía las opiniones de Cratilo y las heraclíticas, según las cuales todo lo sensible está en continuo movimiento y no existe ninguna teoría referente a ello, esto más tarde siguió siendo también su suposición. Y como Sócrates se ocupó de los objetos éticos y no de la naturaleza total, y buscó en los primeros lo general y dirigió sus reflexiones ante todo hacia la definición, por esto Platón, que le siguió, se formó la opinión de que la definición tiene otro objeto que lo sensible. A este objeto de la definición dió entonces el nombre de ideas de lo existente, pero lo sensible existe además de éstas y se denomina por ellas; pues porque participa de las ideas (aquí Aristóteles recuerda el precedente de los pitagóricos) "existe la multiplicidad de lo que lleva el mismo nombre que las ideas" [1]. A la evaporación de la materia —así podemos describir resumidamente este intento de explicación— se le opuso la solidificación, casi podría decirse la materialización, de los conceptos. El mundo conceptual se ha puesto en lugar de la naturaleza en estado de fluidez y ha exigido para sí la existencia firme que se negaba al mundo del devenir. Negada no sólo por Heráclito, sino también por los eleatas que habían relegado los objetos de los sentidos cada vez más al dominio de la apariencia. Esta opinión era corroborada también por todas las dificultades del pensamiento que ya hemos mencionado en párrafos anteriores: el problema de la inherencia y el de la predicación, las nuevas formas socráticas de investigación conceptual originadas en las viejas preguntas enigmáticas referentes a la relación de la unidad con la multiplicidad, que antes aparecían como el problema de la alteración (cf. pág. 190 ss.). Es real —así puede compendiarse más o menos el resultado de estas evoluciones del pensamiento— el contenido de los conceptos que se mantiene siempre igual a sí mismo, que no cambia, que no posee ninguna contradicción, y no los distintos objetos, cada uno de los cuales

ofrece muchos cambios y contradicciones en su existencia lo mismo simultánea que sucesiva.

Aquellas dificultades del pensamiento naturalmente no se resolvieron con la nueva teoría; se limitaron a cambiar de vestido, convirtiéndose en la pregunta: ¿qué relación tienen los distintos objetos fugaces con las eternas imágenes primitivas, si "participan" de ellas o las "imitan" y cómo se opera esta participación o imitación? Tampoco Platón pudo dar una respuesta satisfactoria a estas preguntas, sino que, como dice Aristóteles en la parte citada, las dejó "para que las investiguen otros".

Pero no nos corresponde aquí hablar de las consecuencias de una teoría cuyos motivos todavía no están explicados satisfactoriamente. De nuevo debemos recordar a los lectores una inclinación fundamental del espíritu humano y sus extensas consecuencias. Las abstraciones llevan la misma vestimenta verbal que los objetos percibidos. Se denominan por medio de sustantivos y casi es imposible denominarlas de otro modo. En la conciencia no ejercitada, lo real está tan cerca de lo material que la realidad y la materialidad se designan conjuntamente con un mismo nombre (así realidad, de res, cosa). Fuerzas, cualidades, situaciones, relaciones, se consideran entes materiales y no bien ejercen una impresión duradera sobre los sentimientos, se consideran como seres vivos y dotados de voluntad, como dioses y demonios. A la fase mitológica sigue la ontológica, aquel realismo conceptual ingenuo, cuyas huellas encontramos en las primitivas fases de la vida psíquica griega. Ya no se considera que la peste o la fiebre sea un demonio, pero sí que el arte de curar o la salud es una especie de cosa. Esto se ve en aquella exclamación del autor del escrito "Del arte" que contesta a la duda referente a la realidad del arte curativo, con la siguiente pregunta: ¿"Cómo podríamos hablar del arte de curar como de algo realmente existente, si no fuera algo así?" Con otras palabras: la larga hilera de juicios sobre la existencia de regularidades naturales y sobre la capacidad del hombre de reconocerlas y aplicarlas para el arte de curar, esta hilera de juicios con su resultado final verdadero o falso: "el arte de curar existe", se identifica con la percepción de un objeto exterior y se contempla como un acto de contemplación psíqui-

ca. i) Del hecho de que se hable y trate del arte de curar, se deduce sin más su existencia objetiva, del mismo modo que en el mismo caso se deduce la existencia real de un objeto. Algo muy semejante llevó a cabo ya el comediógrafo siciliano Epicarmo (cf. pág. 281) que pronto consideraremos, también en otro respecto, como precursor de Platón. "Lo bueno es un objeto en sí" —así deduce el poeta filosófico, después de haber calificado de "objeto" e¡ tocar la flauta, y demuestra ahora que del mismo modo que la práctica del flautear, el arte de bailar o tejer, hace al flautista, al bailarín o al tejedor, así también la posesión de lo bueno hace al buen hombre. 1) Tampoco faltaron antes de la aparición de Platón protestas dirigidas contra esta objetivización de abstracciones; nuestros lectores ya conocen una expresión del sofista Antifonte en este sentido (cf. I, págs. 485 y 232).

A los motivos del pensamiento que acabamos de mencionar y que, por un lado, conducen a la aceptación de tipos objetivos y, por otro a la objetivización de abstracciones, y las dos a la vez a que los conceptos se eleven precisamente a tipos objetivos, se asocian en Platón aun dos motivos secundarios. El primero de ellos es una intensificación de la tendencia a la materialización y se apoya en la característica de los objetos que más llamaron la atención del investigador Platón. Eran éstos —para decirlo con palabras de Hermann Bonitz— "conceptos del dominio ético"... lo mismo que del matemático, pero en aquéllos es la exigencia del juicio moral a ilimitada validez y en éstos la validez universal independiente de los deseos subjetivos lo que les imprime fácilmente la apariencia de realidad objetiva" 2). En cambio, la tendencia a estilizar tipos era muy útil para el temperamento artístico y entusiasta de Platón. Este elevó a ideales los tipos de la naturaleza y convirtió a los naturales en prototipos y modelos estéticos. Considera que el ideal, que reúne en sí y aumenta todas las perfecciones aisladas y turbias, no es resultado de la síntesis psíquica inflamada por ansias sentimentales y deseos de realización, sino un objeto real cuyo reflejo opaco muestra la realidad correspondiente — este modo de pensar característico de los temperamentos entusiastas y creadores tiene seguramente también su parte en la teoría de Platón, aunque no tan importante como supuso John Stuart Mill. 3)

2. Estudio más detenido requiere el motivo de pensamiento ya nombrado anteriormente, al que podemos designar con una palabra: lo apriorístico, enlazado con la pregunta acerca del origen de los conceptos así como de los juicios, que no parecen haberse originado en la experiencia. Entre estos conceptos se encuentran en primer lugar los matemáticos. ¿De dónde —nos preguntamos— nace el concepto de la línea como longitud sin anchura o el de la superficie escueta desprovista de profundidad? ¿De dónde se origina el concepto de círculo o de esfera *que* encontramos en el mundo perceptible pero nunca con esa perfección ideal que sus definiciones conceptuales exigen? A estos conceptos matemáticos se unen los de relación, como son los de uniformidad, identidad, etc., cuyo origen experimental discute Platón con razones, por ejemplo, la dada a conocer en el "Fedón": cuando decimos que dos objetos son iguales, a pesar del contexto de nuestra afirmación negamos su igualdad completa, pues si ésta existiera, entonces las dos cosas serían para nosotros una sola y no podríamos distinguirlas.

A todas estas preguntas el empírico da una sola respuesta: poseemos la capacidad de proceder libremente con nuestro acopio de imaginación, de unir lo separado y separar lo unido. Pero por un momento podemos prescindir del ancho, como también de la profundidad en el caso de la superficie (en realidad deberíamos decir quizás "pasar por alto") y en un caso tener en cuenta sólo la primera dimensión y en el otro la primera y la segunda. Por otro lado, es evidente que no existe ninguna esfera formada por la naturaleza o por la mano del hombre, que medida del modo más exacto no presentara imperfecciones, así como tampoco existen objetos cuya igualdad sea completamente exacta. Pero frente a esa capacidad de prescindir (abstracción) hay la correspondiente de la combinación, gracias a lo cual podemos hacer que en nuestros pensamientos las igualdades parciales equivalgan a una igualdad entera y las perfecciones parciales a una total. Pero los pensadores que no tuvieron en cuenta este recurso o que no lo juzgaron suficiente, buscaron la solución del problema en otro lugar: a saber, en la suposición de que los conceptos problemáticos fueron obtenidos por una observación inmediata y que los objetos de esta intuición, desconocida para el mundo de las sensaciones, son de carácter supra-

sensible. También en este camino resultaba plausible para Platón la suposición de que existen imágenes prístinas reales de los conceptos, que el alma vió en una vida anterior. El recuerdo de estas observaciones duerme en el alma y despiértase a nueva vida a la vista de las imágenes imperfectas que nos da la experiencia.

Después de los conceptos vienen sus relaciones, los juicios. Y ésta es la región en que el apriorismo encuentra su sostén más fuerte. Un amplio abismo —así se afirma— se abre entre aquellos conocimientos que se han originado en el terreno de la experiencia y aquellos otros que tienen un origen diferente y más elevado. Los primeros pueden estar garantizados por una experiencia que hasta ahora no tuvo excepciones —sin embargo, no nos vemos obligados a creer en su validez absoluta, les falta la característica de lo universal y de la necesidad que caracteriza a los últimos. En todos lados y en todos los tiempos el agua ha aplacado la sed; pero aunque no tenemos motivos para creer que alguna vez será distinto: nada nos impide pensar que un sorbo de agua moje nuestro paladar, pero no aplaque la sed. O en una amplia generalización: aunque estamos completamente seguros de que seguirán existiendo también en el futuro la sucesión, y lo mismo la coexistencia, cuyos contenidos calificamos de orden mundial del presente, no puede calificarse de imposible la suposición contraria. Pero imposible o incomprensible es al contrario la creencia de que una parte pudiera ser jamás tan grande como el todo, que dos por dos ya no diera como resultado cuatro o que dos líneas derechas cerraran un espacio. Nada más natural que esta diferencia entre las verdades experimentales y las llamadas racionales hiciera en aquellos que la percibieron por primera vez una impresión muy profunda y que los obligara a atribuir a una y otra categoría de conocimientos un origen totalmente diferente. Para Platón los conocimientos que en tiempo y categoría preceden a toda experiencia son oriundos del mundo de las ideas; representan las relaciones que existen entre esas ideas; una época posterior habla de "ideas innatas", modo de pensar que con el correr del tiempo se expresó de muy diferentes modos.

Nuestra época conoce un intento conciliador entre esta teo-

ría del conocimiento, la apriorística, y *su* antagónica, la empírica: transacción que con respecto a la especie humana es empirística y con respecto al individuo apriorística. Sustituye la vida anterior de cada individuo, supuesta por Platón, por la vida anterior real de los antecesores. Parte del supuesto de que las experiencias de los antecesores reunidas durante siglos se suman y experimentan en consecuencia un progresivo robustecimiento, influenciando así la estructura del alma y adquiriendo de esta suerte la fuerza de una presión invencible.

La escuela empírica toma nota con agradecimiento de estos esfuerzos que quieren utilizar la costumbre secular y la herencia resultante para explicar las disposiciones intelectuales lo mismo que las morales; pero cree poder dar una explicación adecuada referente al problema en cuestión, sin acudir a una hipótesis de esa clase. 1) Señala que muchas de esas llamadas verdades razonadas se basan en un simple juicio analítico o explicado; así, por ejemplo, la frase: "El todo es mayor que su parte". Esta frase es sin lugar a dudas válida; pero en ella sólo se ha desarrollado el pensamiento que ya estaba contenido en las palabras "todo", y "parte.". No entendemos por parte otra cosa que una cantidad aislada que conjuntamente con otras cantidades forman una cantidad total: A = a + b, etc. El hecho de que a + b sea mayor que b, que a + b sea mayor que a, es sólo otra forma de expresar el hecho ya implicado en las palabras "parte" y "todo". Pero como J. S. Mill dijo una vez acertadamente, lo realmente necesario para el pensamiento no es sino lo necesario en virtud del raciocinio. Si lo contrario se considera incomprensible es por la imposibilidad de afirmar y negar a la vez una misma proposición; y el valor necesario de una conclusión se refuerza por el hecho de que se ha cerrado toda salida diferente a su negador. "Todos los hombres son mortales; Cayo es un hombre, por lo tanto Cayo es mortal" —aquel que ha aceptado las dos primeras frases, puede sólo discutir el resultado deducido de ellas, si afirma y niega al mismo tiempo ya sea la mortalidad de la totalidad de los hombres (Cayo inclusive), ya sea la naturaleza humana de Cayo. Pero la incompatibilidad entre una afirmación y su negación contraria, o sea lo que se suele denominar principio de contradicción, es (así al menos lo creemos nosotros) no sólo una norma

de la razón, sino también una cualidad básica de todas nuestras percepciones y hasta de todos nuestros sucesos conscientes. Hasta la expresión "incompatibilidad" no está aquí aplicada correctamente, en el sentido estricto. En el fondo, se encuentra más bien el hecho fundamental de que al lado de la presencia conocemos la ausencia, al lado de la existencia la falta, al lado de la acción la omisión. En estos estados negativos está comprendida ya la exclusión de los afirmativos correspondientes.

No es esencialmente diferente lo que sucede con el conocimiento matemático (a pesar de las insinuaciones contenidas en el "Menón"). Su necesidad es la necesidad de conclusiones que se deducen de suposiciones. Este hecho se ve con claridad en la geometría con sus deducciones de definiciones, que, aplicadas a los objetos reales, sólo son aproximadamente verdaderas. Existen, además, las proposiciones llamadas en parte "postulados generales" y en parte "axiomas", así: lo idéntico agregado a lo idéntico da una cosa idéntica, o que dos líneas rectas no pueden encerrar un espacio. Eso quiere decir que si al metro cuadrado situado a mi derecha le agrego otro metro cuadrado, la suma, es decir dos metros cuadrados, seria la misma si hago esta operación con un metro cuadrado situado a mi izquierda. Pero esto se debe a que ambos metros cuadrados como tales, es decir independientemente de su material al cual estén unidos y del espacio por el cual estén rodeados, son idénticos, tanto ellos como sus sumas o restas iguales. Y lo propio sucede al tratar de cantidades de peso, fuerza, tiempo, etc. Es decir que el principio nos lleva a afirmar que existe algo que llamamos proporciones de magnitudes —que podemos conocer por medio de la experiencia —y que éstas permanecen iguales, cualesquiera que sean los objetos aislados o también la especie de los objetos en que las encontremos. El axioma de las dos líneas rectas quiere decir lo siguiente: supongamos que tenemos (en el mundo exterior nunca se realiza esto totalmente) la imagen representativa de lo que llamamos líneas rectas; entonces una mirada dirigida a ellas nos enseña que al tocarse dos líneas rectas también se cruzan y por lo tanto se alejan— verdad ésta cuya validez sin excepción se hace patente en seguida con cualquier experimento que comprenda todas las situaciones regulares posibles. Dos líneas

rectas sólo podrían encerrar un espacio en el caso de que se tocaran al menos en dos puntos.

En aritmética, esas demostraciones no se deducen de modo expreso de tales suposiciones; pero esto se debe solamente a que todo el campo de esta disciplina está dominado por un sólo postulado. Si decimos 2 más 2 igual 4, entonces esto no significa que siempre 2 casas más 2 casas, u hombres o caballos de fuerza, den un resultado cuyo tamaño, capacidad o rendimiento sea 4 veces el de cada uno de ellos por separado. Pues, en parte, esto es absolutamente falso, y en parte sólo es verdadero considerando el término medio. Más bien lo que hacemos es prescindir de todas las demás cualidades de los objetos y considerarlos sólo como objetos numéricos, y no afirmamos sino que las distintas unidades de los objetos permanecen en su combinación iguales a lo que fueron como objetos aislados, expresando al mismo tiempo la otra verdad experimental, es decir que podemos agrupar esas unidades y sus combinaciones en todas las formas deseadas. El empirista afirma que entonces no se nos ha dado ningún conocimiento a priori, pero sí la capacidad de realizar ciertas funciones, sobre todo las de la separación y combinación, de deducción y comparación. Platón reconoció claramente y fué el primero en dar a conocer la diferencia fundamental entre los conceptos deducidos de estas funciones y los de origen sensorial; pero presenta ese descubrimiento envuelto en un ropaje metafísico. Hasta puede decirse: justamente porque sigue siendo relativamente empírico aun a título de apriorístico, atribuye las experiencias no sensoriales, si así pueden llamarse, a las impresiones sensoriales suprasensibles, es decir, a experiencias que el alma debe haber obtenido antes de haberse unido al cuerpo.

3. A la gran escisión que empezó a ponerse de manifiesto entre el mundo de los sentidos y el de las ideas, correspondía el profundo abismo que separaba más y más lo psíquico de lo físico. Aquí Platón prosiguió un desarrollo histórico que había comenzado mucho antes de su época. Además de los órficos y pitagóricos, hay que nombrar a Jenófanes [1]), de quien se dice que dió al principio psíquico un nombre nuevo, muy usado más tarde: "Pneuma" (soplo de viento, "spiritus"). Un cambio así de denominación suele ir acompañado de una

interpretación diferente, a la cual también ayuda en su desarrollo. Tenemos motivos suficientes para creer que Jenófanes tanto aquí como en sus innovaciones religiosas, volvió su mirada a representaciones arias antiguas que nunca habían desaparecido del todo de la conciencia popular. Una de esas representaciones es el regreso de aquel soplo del alma o de la vida al espacio celeste y al éter que lo llena. Pudimos comprobar que esta opinión imperaba en Atenas en el último tercio del siglo V, y Eurípides fué el que le dió expresión literaria (cf. pág. 98). Epicarmo le había precedido con los versos siguientes, destinados seguramente a consolar a una persona triste:

Lo que estaba unido, se separó, todo busca su patria:
El polvo busca el polvo, el espíritu va hacia lo alto. ¿Qué es luego? ¡Acéptalo!". 1)

Seguramente el comediógrafo filosófico siguió aquí huellas dejadas por Jenófanes, con el cual había mantenido relaciones de amistad en la corte de Hierón, y a quien, si hemos de creer una alusión de Aristóteles (su teoría "no sería probable pero verdadera"), tributó un elogio muy significativo; por lo demás, demuestra coincidir con él en otras importantes opiniones. 2) Así, consideró que los factores de la naturaleza eran dioses, idea que en el caso de Jenófanes (cf. I, pág. 197) podemos sólo deducir—esta idea es asimismo una forma de pensar aria antigua, fácilmente reconocible sobre todo en los persas. Lo afirmamos fundándonos en el testimonio del comediógrafo Menandro:

Los *dioses de Epicarmo son: el sol,*
Las estrellas, el fuego, el agua, la tierra, el aire.

Y así como Jenófanes atribuyó a su divinidad máxima un conocimiento que ningún órgano físico es capaz de proporcionar, así Epicarmo dice:

"El espíritu es oído y el espíritu es ojo; todo lo demás es ciego y sordo".

Esto puede despertar una duda en muchos lectores que lean con atención esta obra. ¿Acaso el creador de la teoría de la unidad universal, en cuya divinidad máxima advertimos una especie de alma del mundo, ejerció influencias que allanaron el camino a un dualismo psíquico? Eso puede parecer real-

mente extraño, pero no encierra ninguna contradicción. Dualismo psíquico y cósmico son dos cosas que se tocan muy de cerca, pero que no se condicionan recíprocamente. Cada uno de ellos posee la tendencia de llevar hacia el otro, pero el camino es a menudo muy largo y fuerzas contrarias pueden retener o impedir los efectos de esas tendencias. Así también sucedió en el caso de la órfica, la cual, como ya tuvimos que mencionar una vez, "nunca sacó las consecuencias que dormían en su principio básico" (cf. I pág. 172). El primero que lo hizo fué Platón. A la gran brillantez de las ideas se opone la inferioridad de los distintos objetos, a la realidad de lo sobrenatural la irrealidad de la naturaleza, a la bondad infinita de Dios una fuerza sorda que obstaculiza su poder, así como el alma, originada en el seno de los dioses, está encadenada al cuerpo, que enturbia al mismo tiempo su conocimiento puro y su felicidad, y que la encierra como la cárcel a un prisionero, hasta podría decirse como la tumba al muerto. Aquí se extraen las últimas conclusiones de las premisas contenidas en la doctrina órfico-pitagórica. Llégase a expresar una forma de pensar y de sentir que ejerció profunda influencia en la antigüedad posterior y cuyo efecto duradero ha llegado hasta la actualidad. La corriente contraria a la primitiva mentalidad helénica fué llevada a la victoria sobre todo gracias a Platón, y aunque es evidente que esa victoria no se logró en seguida, sus progresos fueron tanto más seguros. Vamos a detenernos un momento en esta oposición de dos modos diferentes de ver el mundo.

4. El dualismo no es necesariamente enemigo de la naturaleza. Su línea de intersección no es preciso que sea transversal, puede ser también vertical. En vez de oponer a la divinidad el mundo, al espíritu la materia, al alma el cuerpo, cabe encontrar dentro de cada reino de la existencia antagonismos que pueden reconocerse y valorarse como tales, antagónicas parejas y series de seres, tanto dentro del mundo de los dioses como en toda la creación animada e inanimada. Así lo hizo la doctrina de Zaratustra, religión que en cuanto a amplitud espacial y temporal no anda lejos de sus hermanas más afortunadas; difícilmente podría decirse lo mismo en orden a la profundidad de su efecto inmediato. Pues al afirmar

que la oposición entre el bien y el mal es la más importante en todas las regiones, al ordenar a todos los seres en dos campamentos enemigos y llamar al hombre a cooperar en esta incesante lucha universal, fué, como difícilmente haya otra, una religión de intensa actuación de la voluntad y de lucha, y, como es natural no dejaba mayor margen a la contemplación artística que al ascetismo hostil a la naturaleza. Los discípulos de Zaratustra cumplieron con su obligación religiosa, procreando muchos hijos, cultivando la tierra árida, destruyendo los animales dañinos, sometiendo a pueblos bárbaros, es decir que, en una palabra, engrandecieron el reino de la luz y del orden y redujeron el del mal y de las tinieblas. En los libros del Avesta se siente a cada paso un ruido de manantiales de fuerza, juventud y salud.

El dualismo órfico-platónico invita también al hombre a luchar, pero más bien a luchar consigo mismo que con el mundo exterior. Su misión histórica fué profundizar la vida interior y agudizar las conciencias. En este aspecto, el movimiento comenzado por los órficos y continuado por Platón se entronca con la religión apolínica, cuyos efectos morales iniciaron su camino desde el lugar originario del culto a Apolo para extenderse por el mundo helénico. No es una casualidad que en los oráculos de Delfos se advierta primero una mayor delicadeza del sentido moral, la cual a menudo no produce la impresión de ser producto del mundo helénico. Pensemos en lo que Herodoto refiere del espartano Glauco que, decidido a apropiarse ilegalmente de un bien que se le había confiado, acudió primero al oráculo en busca de consejo. Con versos enérgicos que aun poseemos, la Pitia contestó a su pregunta acerca de si debía ocultar el bien y pasar por el trance de jurar en falso:

"¡Jura, si quieres! ¡Que también la muerte aguarda al que juró verdad! —Mas el juramento tiene un hijo sin nombre, sin manos —ni pies: pero te sigue aprisa y no descansa —hasta aniquilar todo el linaje y borrarlo del suelo."

Entonces Glauco se asusta, quiere renunciar a su empresa y pide perdón a los dioses. Pero la pitonisa le contesta: "Tentar a Dios y consumar el hecho, es lo mismo". Y, en verdad, el religioso historiador hace continuar diciendo a su informante: "De este Glaucos ya no vive ningún descendiente,

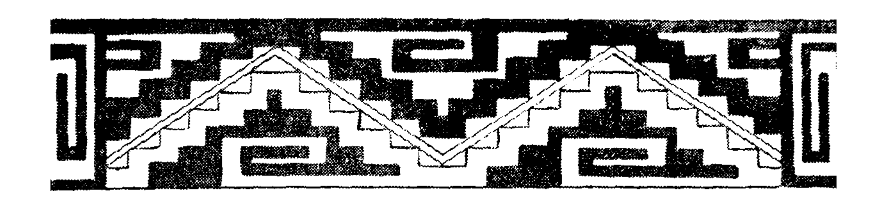
ninguna casa, ni ningún hogar lleva su nombre, está extirpado de raíz de Esparta". [1])

A pesar de esta tendencia de intención ética bien marcada, a pesar de la moralización de los Dioses a causa del progreso cultural impulsado por las obras del gran poeta (cf. pág. 17), la religión helénica siguió siendo sobre todo una adoración de las potencias naturales. Como tal puede comparársela con una vestimenta que debido a su gran amplitud rodea todos los miembros cubriendo el cuerpo entero. Era justa con la naturaleza humana en todos aspectos y direcciones, no sacaba a ningún elemento fuera de su círculo, daba margen y pábulo a todas las fuerzas emocionales y sensoriales; ennobleció toda actuación activa y todo placer pasivo, debido a que estaba unida a la medida, sentido tan desarrollado en los griegos. Quien cree en esa religión y se deja guiar por ella, vive y respira libremente y con facilidad, pues en cada manifestación de la naturaleza ve o sospecha algo divino. Si por moral individual entendemos la higiene psíquica y la consideramos como Aristóteles, que en este caso es el órgano del espíritu popular griego, pues trata de evitar todos los extremos, lo mismo que de mantener el equilibrio de las fuerzas, el desarrollo armónico de las disposiciones, de las cuales ninguna debe devorar o paralizar a las otras, entonces la religión griega de la naturaleza ha cumplido con sus exigencias como no lo ha hecho ninguna otra. Su deficiencia se manifiesta en el terreno de la moral social. En la antigua Grecia el egoísmo y el interés personal fueron casi siempre factores predominantes; los caracteres de pureza inmaculada en materia de moral social, eran raras excepciones. Para mantener sujetos los impulsos antisociales, se necesitaban todos los medios de disciplina políticos y guerreros, y casi no bastaban. Recordemos que en Esparta la disciplina de Licurgo, no bien sufría la más leve suavización, ya no bastaba para este fin, lo mismo que en aquellas regiones que no estaban directamente dentro de su órbita. Y todo el amor pasional hacia la patria que debía originarse en un Estado donde la comunidad familiar se había extendido tanto, no bastó nunca para detener a los desertores de su ciudad materna, cuando alguna tentación se acercaba a sus ciudadanos. Lo mismo sucedía con la corrup-

ción de los jueces, rara vez vencida, y con el furor de los partidos que no retrocedían ante ninguna medida extrema. Mucho le faltó *en* realidad a la nación helénica en todo lo relacionado con la lealtad y la honradez.

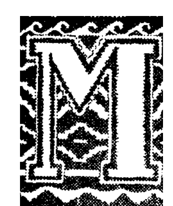
La escisión interna, el dualismo de cada persona, la hostilidad hacia la naturaleza, con los gérmenes de ascetismo y exaltación que en ella se encerraban, todos estos frutos del movimiento órfico-pitagórico que triunfó finalmente gracias a la gran influencia de Platón, pueden considerarse como un mal, pero no como un mal puro, pues condujeron a una profundización de la vida emocional, que ensanchó enormemente el reino del arte y de la especulación, y que demostró ser, sobre todo con el correr del tiempo, un auxiliar que ayudó a robustecer el sentimiento del deber y de la moral social (cf. I, página 169s.)

Parece que se ha negado a la naturaleza humana la posibilidad de lograr a la vez en igual medida el desarrollo más libre y múltiple del individuo y la dominación de aquellos de sus impulsos que amenazan el bienestar de sus semejantes. Si una de esas cualidades aumenta, parece disminuir la otra. Seguramente no sin exageración, pero no sin cierto fundamento real, Ernesto Renán calificó de "cueva de asesinos y lugar malo" a la Italia del Renacimiento, la patria de Rafael y Miguel Angel. [1]) A los lejanos herederos *de* un desarrollo histórico milenario corresponde la misión de conciliar esa antítesis y fundir lo hermoso de lo que nuestros antecesores culturales poseyeron por separado y formar así un todo nuevo y armónico.



CAPÍTULO IX

EL "FEDRO" DE PLATÓN



IENTRAS que en el "Banquete" la teoría de las ideas sólo aparece para introducir la noción de lo hermoso e iluminar así la naturaleza de lo erótico, en el "Fedro" ocupa un lugar infinitamente más amplio. Llega a tener aquí una posición casi principal en gnoseología, lo mismo que en la ética, y aparece íntimamente ligada a la teoría de los destinos del alma. De esto no se puede deducir aún que el "Fedro" fuera escrito después del "Banquete", pero sí nace de esta relación la necesidad de mantener el orden aquí elegido, al menos por razones didácticas.

"El que quiera escribir en un estilo grandioso, debe tener un carácter grandioso". Podríamos usar esta frase de Goethe como lema de nuestro diálogo. 1) Expresándonos con más claridad, lo que indica el contenido total de esta creación magníficamente diversa, pero al mismo tiempo homogénea, es lo siguiente: sin intención noble y sin amor noble no hay filosofía pura, y sin filosofía no hay verdadera elocuencia o arte de la expresión verbal.

El panorama del diálogo, en el cual, además de Sócrates, sólo interviene el estético Fedro, no es desconocido ya para nuestros lectores (véase pág. 285). Aquí sólo esbozaremos brevemente su desarrollo. El punto de partida lo da un discurso muy admirado por Fedro, quien lo ha escuchado recientemente de boca de Lisias, "el más destacado" de los "escritores de discursos" de aquella época. Fedro comunica este discurso

a Sócrates. Tenemos razones de sobra para creer en la autenticidad del pequeño discurso y no tomarlo como ficticio, pues hubiese sido de poco gusto criticar tan hondamente una patraña de invención propia, como lo hizo Platón con esta producción. No es tanto una obra de arte cuanto una muestra de habilidad, de lo cual había muchos ejemplares en aquella época. Recordemos el panegírico pronunciado por Polícrates en honor de los ratones, o su apología del cruel tirano Busiris y el encomio de Clitemnestra, Elena o París. 1) Eran alardes de inteligencia e ingenio por dar un alto grado de plausibilidad a una tesis paradójica. El tema de este ensayo es la alabanza de la entrega personal al que no ama y no es amado. Sócrates se ofrece para desarrollar este mismo tema en forma aun más categórica, y realmente pronuncia un discurso así, pero éste sólo contiene la primera parte de aquella tesis, el reproche de la entrega al que ama y el relato de los daños de la pasión. Lo hace con la cabeza cubierta, como para expresar su disconformidad interior y se interrumpe allí donde a la parte negativa de la interpretación, debería seguir su capcioso contrapeso positivo. 2)

Si hasta aquí sólo ha superado el arte de Lisias, se decide prontamente, impulsado por sus obligaciones religiosas frente a Eros y a Afrodita, a entonar una palinodia, y a superarse a sí mismo. Con esto comienza aquel gran discurso que constituye la parte principal del diálogo. La sensatez humana, que evita todas las pasiones, se enfrenta aquí con el divino frenesí, manía o éxtasis. Todo esto se describe con los más brillantes colores: la pasión del poeta y del profeta, del sediento de belleza y de verdad, del filósofo y del erótico. Puede señalarse este discurso como abjuración de Platón del socratismo puro, del culto exclusivo a la cuerda austeridad. Nos alejamos aquí ampliamente de lo que podríamos llamar racionalismo socrático. Hasta qué punto se distancia así de los demás socráticos, puede enseñárnoslo el recuerdo del modo de pensar de Antístenes. Doblemente blasfémica debió parecerle ahora la exclamación de éste: "Si pudiera alcanzar a Afrodita, la mataría de un flechazo" (véase pág. 157). E igualmente extraño le es el modo de sentir, que acepta al amor sólo como el ansia de satisfacer lo más inocentemente

posible las necesidades sexuales. La pasión se justifica al mismo tiempo que se ennoblece. Lo hace con un mito maravilloso, que llega a las más altas y brillantes cumbres de la oratoria.

Se da por sabida la afirmación y la demostración hipotética de la inmortalidad del alma, demostración de la cual, conjuntamente con otros argumentos, hablaremos más adelante. La naturaleza del alma se hace patente con una imagen. Sócrates la compara con un carro tirado por dos caballos: uno noble y otro vulgar (los deseos buenos y malos), ambos guiados por un cochero (la razón). Luego se relata la vida de las almas en el cielo, cómo participan del desfile de los dioses, durante el cual cada alma se une a una divinidad, y cómo tratan de elevarse hacia el "espacio sobre-celestial", el cual no ha sido alabado aún por ningún poeta y no será nunca suficientemente alabado... El asunto es el siguiente: La verdadera verdad incolora, incorpórea e impalpable, puede sólo ser vista por el guía del alma... Pero durante el desfile ve la justicia misma, ve la sofrosine, ve la ciencia, no aquella que sólo está en cierne o que tal vez sea distinta en un ser distinto, o el conocimiento de aquello que llamamos ahora existente, sino la ciencia de lo realmente existente". Sólo las almas divinas lo consiguen todo; las más débiles sólo ven poco, debido a la lucha y presión de los caballos; pierden sus alas y caen hacia la tierra; pero, sin embargo, todos han visto algo de lo existente. El alma no se introduce, durante el primer nacimiento, en una naturaleza animal; sino que aquella que ha visto mucho, sirve para originar un hombre, que llegará a ser un amigo de la sabiduría o de la belleza y será adicto a las musas o al amor. Las demás llegarán a formar una escala de seres humanos que van desde el rey legal y el general, desde el político, el administrador de casas y fortunas, el médico y gimnasta, desde el poeta y artistas imitadores, el adivino y sacerdote, el artesano y campesino, hasta el sofista u orador popular y hasta el tirano. "El que haya vivido con justicia todas las vidas aquí mencionadas, alcanzará un destino mejor; el que las haya vivido injustamente, tendrá uno peor. A la vida ya vivida no vuelve ningún alma antes de diez mil años, con excepción del alma de aquel que ha filosofado sin falsedad o

ha sido fiel con filosofía a la pederastia. Éstos volverán a tener alas con el transcurrir del tiempo, y los demás serán sometidos a la justicia, después de la terminación de su primera vida", justicia que llevará a los unos al reino existente debajo de la tierra y elevará a los otros hacia un lugar del cielo donde podrán llevar una vida de acuerdo con su existencia terrenal. Después de mil años llegan a la elección de una segunda vida; entonces puede también un alma humana llegar a un cuerpo animal, y también una anteriormente humana puede volver desde un animal a pertenecer nuevamente a un cuerpo humano.

Según Platón, el gran intermediario entre la vida terrenal y la divina, es en este caso el amor. Pues la justicia, la sofrosine, la inteligencia, carecen de imagen visible, que si se ofreciera a nuestra mirada, despertaría seguramente un encanto indescriptible. "Pero sólo la belleza cumple la condición de ser al mismo tiempo patente a los ojos y digna de ser amada al máximo". Sus emanaciones penetran a través de los ojos en el alma del observador, le infunden calor y funden la rigidez que impedía el crecimiento de sus alas. Y al mismo tiempo, al igual que el eco, la belleza vuelve desde los ojos del admirador a lo bello, rocía las raíces de las alas e impulsa su crecimiento. El amado responde con amor, a pesar de que al principio no sabe a quién ama e ignora lo que le ha pasado. (Ningún detalle de esta explicación carece de importancia. Con toda intención se habla del enrigidecimiento y de su relajación en los mayores y del mero crecimiento y su fomento en los menores). Se relata en forma explícita y variada los diferentes estados del amor. En la primera fase tenemos el deseo animal puro, que no está acompañado de ninguna clase de timidez o respeto hacia el objeto anhelado. La última fase, y con ella la pronta liberación de la cárcel terrenal, a la cual el alma está unida como la almeja a su concha, es alcanzada por aquellos en los cuales "vence la mejor parte del alma y la lleva a una vida ordenada y a la filosofía". Más tarde se elevan aquellos que "llevan una vida más ordinaria, poco filosófica y ambiciosa". Oponen poca resistencia a la presión de los caballos indómitos, son arrastrados por éstos en un momento de distracción y repiten lo que sucede en estos casos "a pesar de que lo hacen rara vez, pues hacen algo que no ha

sido aceptado por el alma en su totalidad". Pero también ellos "sacan una recompensa apreciable del delirio del amor"; también ellos pueden, "gracias al amor, llegar a elevarse, cuando les toque la hora".

2. La segunda parte del discurso contiene una cantidad igualmente enorme de pensamientos y, lo mismo que la primera, está llena de comparaciones y manifestaciones de sentimientos apasionados. Al expresar su aprobación, Fedro manifiesta la duda de si Lisias sería capaz de producir algo semejante. Antes renunciaría probablemente a una competición, y aun a la oratoria misma, que le ha sido reprochada, hace poco, por un orador público, por medio de expresiones muy injuriosas. Con esto se ha preparado el camino para introducir la pregunta: ¿en qué condiciones merece ser alabado o desaprobado el cultivo de la oratoria, y aun la profesión de literato en general? Con otras palabras: se formula de nuevo la pregunta que en el "Gorgias" se había contestado condenándola en un juicio tan breve como apasionado.[1] Aquí ya no se rechaza categóricamente la retórica, como se hizo allí. Lo que el observador reflexivo se dice hoy en día, ya se lo dijo Platón mismo en el intervalo transcurrido entre la creación de ambos diálogos. Sabe ahora exactamente que el arte de manifestar sus pensamientos es el mismo, ya sea que lo practique el orador o el poeta, el hombre común o el juez, ya sea que el escritor utilice la forma prosaica o la poética. También aquí se trata con menosprecio irónico a los retóricos anteriores. También se menciona individualmente a los de menor importancia, pero del más importante de todos, de Gorgias, sólo se habla de paso, aparentemente porque ya se le había dedicado una obra especial, sobre la que se llama la atención repetidamente. Pero ya no se condena simplemente a aquellos oradores y sus creaciones, sino que éstos son colocados en el lugar que les corresponde, según el juicio de Platón, de modo análogo a como se procedió con los políticos en el "Menón". También ellos obtienen, como aquellos otros, una rehabilitación parcial. No nos han enseñado el arte de la oratoria mismo, pero sí nos ofrecieron una introducción a la retórica. Ésta se edifica sobre un fundamento nuevo. No sólo el que quiera evitar ser engañado, sino también el que quiera engañar efi-

cazmente, debe saber hacerlo. Lo que nos engaña y nos confunde, son las semejanzas, idea, ésta, que está expresada con una precisión a la cual sólo llegan las obras más maduras de Platón. Esta introducción a lo parecido y lo diferente, está limitada, a su vez, por la penetración en la relación entre especies y varied.aües, por la capacidad de agrupar los conocimientos, de reconocer lo individual en lo colectivo, de unir lo complicado, de dividir lo semejante en sus partes, sin romper ninguna parte como haría un mal cocinero. Así como el arte de escribir descansa por un lado en la ya descrita y ampliamente apreciada dialéctica, nacida desde la percepción de las ideas, por el otro lado descansa en la psicología. La eficacia del discurso depende de que el orador sepa captar la capacidad espiritual de aquellos a quienes se dirige. La forma del discurso debe parecerse a un ser viviente, debe poseer unidad orgánica. Los pensamientos y frases deben estar relacionados íntimamente y no sólo "derramados" como en el discurso de Lisias, que ha llegado a nuestras manos gracias a "una casualidad venturosa'' agrega Platón con un expresión de vanidosa satisfacción, para utilizarlo como ejemplo para aclarar las condiciones recién enumeradas. 1)

Pero aquí sucede algo extraordinario: Platón se vuelve ahora de espaldas a la profesión de literato, basada en dos fundamentos tan sólidos como son la dialéctica y la psicología. Él, uno de los más grandes escritores, si no el más grande, se eleva aquí a una altura desde la cual mira con desdén a toda literatura y retórica, reconociendo y explicando sus debilidades y lados sombríos con profunda e incomparable penetración. La escritura debilita la memoria — Platón atribuye al dios egipcio Amón ese reproche a Theuth, el inventor de la escritura. La obra escrita y terminada rueda sin rumbo y llega indistintamente a manos de aquellos que estén preparados para ella y de los que no lo estén, a las de los que la entienden y de los que no la comprenden. No es capaz de contestar a las preguntas que se le formulan, ni de solucionar las dudas planteadas; está indefensa a merced de los ataques. De ahí que la enseñanza que imparte, se asemeje a las plantas de invernáculo, que crecen rápidamente, pero no echan raíces profundas. Un fruto así, y no uno verdaderamente fecundo, nace de la pluma

del escritor. No hay que escribir las enseñanzas en los libros, sino en las almas. Eso no pueden hacerlo las obras ni los discursos que se han escrito sin pregunta y respuesta, sino sólo para fascinar, "al estilo de los rapsodas". Su única utilidad estriba en que nos ayuden recordar lo que produce la conversación viva, que selecciona cuidadosamente los oyentes, teniendo en cuenta su comprensión y preparación, contestando sus críticas y produciendo así convicciones realmente intachables. Los demás discursos y obras escritas son sólo "sombras" y su redacción llega a ser, en el mejor de los casos, un "juego noble", pero nunca algo verdaderamente serio. De esta suerte se ensalza el interrogatorio dialogado por los adictos de Sócrates. En segundo lugar, aunque mucho después —como puede leerse entre líneas—, viene la imitación escrita de aquella forma de enseñanza: el diálogo y su empleo preferido por Platón. Pues ésta requiere, en apreciable medida, la colaboración intelectual del lector y aleja toda imitación ciega, toda aceptación sin protesta de su enseñanza. Con razón se ha descubierto en esta explicación la clave de los caracteres principales de las discusiones de Platón, que dejan tan a menudo sin expre-<sar el resultado final, que "de contradicciones" forman "un enigma" y reparten nociones "que sólo pueden ser encontradas y comprendidas por quien busque por su propia cuenta". [1]) El diálogo finaliza con un saludo a un joven orador y filósofo, Isócrates, y con una oración dirigida al dios del lugar, oración que implora sólo la concesión de belleza interior y espiritual.

3. Lo que en esta obra despierta nuestra máxima admiración, es la profundidad de perspectivas que abre. El filósofo o el amigo de la sabiduría, nombre orgullosamente modesto que Platón acepta para sí por boca de Sócrates al final de la obra, sabe colocar cada cosa en su lugar correspondiente. No aprecia mucho los utensilios de trabajo del orador y del escritor, pero tampoco siente aversión por ellos; no los rechaza ni los insulta, como lo había hecho en el "Gorgias". Pero detrás del poseedor de los recursos del arte retórico, encontramos al dialéctico y al psicólogo, y detrás de éste al hombre que está lleno de entusiasmo, desprecia todo lo inferior y anhela llegar muy lejos. Ya hemos indicado al principio que el verdadero núcleo y el valor imperecedero del discurso está en la aser-

ción de que aquello que hace al verdadero escritor no es una reunión de ciertos artificios ni la rutina, sino que a esto debe agregarse el mayor desarrollo posible de la inteligencia, la máxima comprensión de las cosas y una compenetración profunda en el modo de ser del alma humana; y todo esto también carece de valor si no se posee además una gran personalidad que se eleve sobre todo lo vulgar. Además, el escritor debe tener buen estilo. Todo esto, conjuntamente con las armas del espíritu, forman al gran poeta. El valor del discurso es inmenso también para aquel que ya no cree en la existencia de un ser metafísico y que considera la pederastia filosófica como ropaje grotesco, con que antaño se encubrió un sentido ideal de la belleza y un gran entusiasmo.

El "Fedro" sólo es injusto en un punto: en el tratamiento de que hace objeto a Lisias. Con mano segura Platón eligió aquel discurso de ensayo que a su vez lleva un nombre famoso y nos hace ver todos los defectos que quiere desterrar: frivolidad en vez de nobleza de ánimo, superficialidad en vez de profundidad de pensamientos, desorden irregular, pero evidentemente no desprovisto de intención, en vez de disposición ordenada. Si se hubiese objetado a Platón que en este juicio aplica a un producto de gimnasia mental un criterio que no le corresponde, seguramente habría replicado que tampoco el juego debe cultivar costumbres mentales o morales que dañen a la seriedad.

El hecho de que el filósofo considerase adecuado exponer a la vergüenza pública la pequeña pieza de ensayo de un gran maestro, y con ésta también el buen nombre de éste, no deja de ser realmente extraño y requiere por eso una explicación. Esta debe buscarse casi con toda seguridad en su aversión hacia Lisias, aversión que tuvo su origen en varios antecedentes. 1) El gran demócrata que tomó parte en las luchas contra los oligarcas Critias y Cármides, en modo alguno podía ser simpático a Platón, próximo pariente de éstos. Y tampoco los méritos artísticos propios de la elocuencia de Lisias, eran indicados para obtener la aprobación de Platón. Lisias fué un virtuoso de la miniatura. Grandeza, énfasis, realce, todos los grandes gestos, le son extraños. Pero, por otro lado, supo mejor que ninguno adaptar a las características de los

clientes el estilo de los discursos de los abogados. Por ejemplo, en el discurso sobre el asesinato de Eratóstenes ¡qué bien sabe presentarse con la máscara de burgués ingenuo, bondadoso y simple, y de marido engañado! Este arte de la "etopeia" que con toda razón le reconoce la antigüedad, no era de ningún modo del agrado de Platón. [1]) Para afirmarlo no necesitamos limitarnos a deducciones. El autor de la "República" llegó al extremo de ridiculizar la habilidad de saber identificarse con cada personalidad requerida, de imitar en forma elevada lo poco noble y desprovisto de valor, mencionando expresamente, no sólo al escritor, sino también al orador. Tampoco cabe la menor duda de que su antipatía contra todo lo trivial y lo mezquino, en ningún momento de su vida fué más fuerte que cuando en el "Banquete" y en el "Fedro" se presentó como paladín a la vez de la gran pasión y la filosofía trascendental. Se abren entonces las puertas del cielo e irradian un resplandor ante el cual debe palidecer, no sólo la miniatura de Lisias, sino también toda la oratoria llamada por los antiguos "delgada" o "débil". Sólo de paso queremos recordar la posibilidad de que estos antagonismos se acentuaran también a causa de desavenencias personales existentes entre estos dos temperamentos tan diferentes. Es posible que en su escrito en defensa de Sócrates, el demócrata Lisias lo presentara como muy distinto de sus amigos aristocráticos, como Critias y Alcibíades, en descrédito de éstos. En el discurso que ante el foro pronunció contra Esquines, atacó a este discípulo de Sócrates con tanto ingenio como refinada malignidad, circunstancia que de ningún modo podía pasar inadvertida par los condiscípulos de éste. [2]) No queremos tomar en consideración los graves insultos contenidos en los dos discursos pronunciados contra el hijo de Alcibíades y dirigidos contra su famoso padre, que según Platón era uno de los compañeros más íntimos de Sócrates, pues no es seguro que Lisias sea realmente su autor.

Mucho de lo que separaba a Platón de Lisias, podía unirlo, al menos pasajeramente, a Isócrates. Como revela sobre todo su "Areopagítico", éste era enemigo de la democracia pura. En su discurso "Del tiro (coche)" ensalza la figura de Alcibíades. Además debió aproximarle a Platón su común ene-

mistad con Antístenes. Además, Isócrates nunca se mostró reacio a los impulsos éticos de los adictos a Sócrates. No debe extrañarnos, pues, el hecho de que Platón considerara en cierto modo a este maestro de la oratoria contemporánea como el mal menor. Por consiguiente, podía presentarlo en términos más favorables que a Lisias y recomendarlo así a sus discípulos como maestro inofensivo de la técnica oratoria. 1) Sin embargo, no debe darse demasiado valor a aquella profecía que Platón pone, al final, en boca de Sócrates: Isócrates dejará atrás a todos los demás oradores y no sería nada extrañó que acabara dedicándose por completo a la filosofía, pues tiene algo de filósofo y sus intenciones son mucho más nobles que las de Lisias. Quien, como nosotros, se resista a considerar que el "Fedro" sea producto de la primera juventud —pues lo impide ya la interpretación órfica-pitagórica del destino del alma—, no puede pensar que Platón esperara realmente que se cumpliera su profecía. Como muy acertadamente expuso Cicerón, este diálogo fué escrito en la edad madura y su autor no puede creer de ningún modo que Isócrates, casi 10 años mayor que él, fuera a tomar una orientación completamente nueva. Eso nos induce a pensar que esta profecía fuera sólo una exclamación de pesar de que esa esperanza no llegara a realizarse; es un cumplido, no totalmente exento de desdén. 2)

En realidad, Isócrates (436-338) fué el verdadero prototipo de lo que se ha llamado un "gran hombre en pequeño". Y ciertamente su limitación está estrechamente relacionada con su grandeza. Fué un orador de primer orden, no muy pródigo en ideas. Liberó a la prosa griega del proceder tímido y de la rigidez limitada de sus representantes más antiguos. Creó el gran período, en el cual todo se desenvolvía regularmente —claro que con su eterna regularidad también adormecía al lector. Entre todas las capacidades limitadas, parece que el virtuosismo en el estilo es la que más fácilmente lleva a que un autor se juzgue a sí mismo —y sea juzgado por los demás— con hiperbólica estimación. Quien posee el don de expresar sus pensamientos con una habilidad fuera de lo común, formulándolos con gran soltura y elasticidad, fácilmente se deja engañar por el público en general, que le atri-

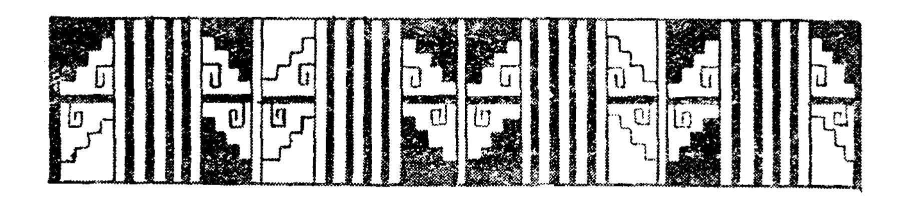
buye la invención de esos pensamientos. Y cuando un gran estilista de esa clase, siempre que sea también un pensador con ideas propias, se eleva lo suficiente sobre el nivel medio de sus contemporáneos como para impresionarlos, pero no hasta el punto de que no lo entiendan del todo, entonces su éxito llega a ser generalmente rotundo y de larga duración. La gran estima de sí mismo originada se une a la conciencia de la vacuidad interior, imposible de anular, obligándolo a mirar con envidia a los que están a su altura en materia de elocuencia pero que lo superan ampliamente en sus capacidades mentales. Esa fué la relación entre Isócrates y Platón, tanto en los primeros años como más tarde. El antiguo abogado, que abandonó su profesión y quería que fuese olvidada, había llegado a ser el director de una reconocida escuela de oratoria. Creía que de esta suerte había prestado grandes servicios a Atenas y a Grecia, no sólo por haber formado numerosos políticos y escritores, sino también —con menor derecho— también por haber publicado obras de diversa índole. No tenia noción del genio de Platón y de su efecto de largo alcance. Cada uno pronuncia discursos agraviantes en contra del otro y, sobre todo Isócrates, hizo a menudo alusiones desagradables a su gran contrincante. Él, que cree ser el auténtico "filósofo", guiado por sus éxitos momentáneos indiscutibles, no tarda en mirar con desdén al creador de teorías estériles. Muy pronto rinde a "los príncipes del arte de discutir", lo mismo que a los matemáticos y astrónomos, el tributo de un reconocimiento desdeñoso, reconociendo a regañadientes que por lo menos habían ayudado a los jóvenes a prepararse para la vida gracias a haber agudizado su inteligencia y a haber desarrollado las aptitudes de estos jóvenes, que permanecieron más tiempo que los otros en "la escuela infantil". No disimuló su aversión contra el fallecido Platón, a cuyas obras la "República" y las "Leyes" calificó de obras sofísticas, con intención indudablemente poca amistosa 1).

4. Es difícil resolver la pregunta de si el "Fedro" fué redactado antes o después del "Banquete", que fué compuesto después de 384, con el cual lo une cierto parentesco. La sutileza y pureza mucho más acentuadas de la erótica en el "Banquete" parecen indicar que este diálogo fué escrito más

tarde; pero esta conclusión carece en definitiva de fuerza concluyente, puesto que también esa diferencia puede resultar de un simple cambio de estado de ánimo. Lo que nos inspira gran desconfianza acerca de esta afirmación usual, es la consideración siguiente: en un punto del "Banquete", al cual ya nos hemos referido, Platón mira aún con no disminuida admiración a los grandes poetas y legisladores, a Homero y Hesíodo, a Licurgo y Solón, a los cuales el filósofo trata de imitar, siendo la ambición máxima de su amor propio llegar a igualarlos; en cambio, cerca del final del "Fedro", allí donde declara la guerra a la profesión de literato en general, desde las cumbres a que se ha elevado mira también con desdén, a los autores de poesías y legislaciones, entre los cuales menciona explícitamente a Homero y Solón 1). Con esto no sólo se aleja profundamente de la apreciación griega usual, que demuestra compartir en sus obras juveniles, no sólo pone de manifiesto un fuerte sentido de dignidad personal, sino que revela también un modo de sentir que subsiste en su obra cumbre la "República" con su desdén hacia los escritores y con su completo cambio de criterio acerca de la legislación 2).

Dificultades más serias aún ofrece el "Pedro" en sus relaciones cronológicas con aquella obra que nos ocupará más adelante, el "Fedón". Razones objetivas muy aceptables pueden inducirnos a colocar este diálogo a continuación del "Fedro". En el "Fedón" se habla de la teoría de las ideas, como de algo ya discutido por el gran grupo de lectores al cual esta obra se dirige, como de una teoría ya conocida desde hace mucho, casi como de un tópico corriente para todos. En esta teoría se basan también las argumentaciones que forman el contenido completo de ese diálogo. Por el contrario, en el "Fedro" se introducen en forma casi tímida las teorías platónicas básicas, como algo completamente nuevo o poco menos, con las siguientes palabras: "Pues es preciso arriesgarse a decir la verdad, más aún cuando se habla de la verdad". Eso podría considerarse como un anticipo del "Fedro" si no lo impidieran los criterios del idioma y estilo. Aquí nos encontramos frente a un enigma cuya solución definitiva no se ha logrado aún. Pero ninguna persona consciente se decidirá fácilmente a abandonar toda su confianza en los cri-

terios lingüísticos, cuyo testimonio concuerda casi por completo con el de los criterios objetivos referente a los diálogos puramente socráticos, como también con respecto a las numerosas obras platónicas de la vejez. No se ha abandonado la teoría de la gravitación por la circunstancia de que sólo explica que los hechos principales del movimiento de los planetas, pero no todos sus trastornos. Tendremos que pensar también en trastornos de esa naturaleza en nuestro caso, cuando la acción de los factores principales es entorpecida por la intervención de factores secundarios. ¿Quién puede dar por descontado que el examen del orden cronológico de ciertos escritos, fundado en el desarrollo estilístico del autor, dé un resultado completamente seguro que excluya todo error? No hay que olvidar que en esos casos existen dos posibilidades: Una obra puede estar concebida desde hace mucho tiempo pero sin que llegue a formularse hasta mucho más tarde que otra de concepción incomparablemente más reciente; y una obra anteriormente escrita y publicada puede haber sido sometida a una transformación por parte del escritor, sobre todo si su éxito ha sido grande, y haber llegado en esta su segunda forma a manos de las generaciones posteriores, que es lo que probablemente ocurrió con el "Fedro", como antes hemos tratado de demostrar 1).



CAPÍTULO X

EL "FEDÓN" Y LAS DEMOSTRACIONES DE LA INMORTALIDAD HECHAS POR PLATÓN



IENTRAS que la teoría de las ideas tuvo sólo una aplicación limitada en el "Banquete", y en el "Fedro" se puso en relación con la psicología y la gnoseología y asimismo con la ética, el pensamiento de Platón está completamente dominado por ella en el "Fedón". Aquí también nos encontramos por primera vez con la expresión artística (eidos) que en lo sucesivo caracterizará estas entidades sobrenaturales; entre ellas figurarán no sólo conceptos de valores éticos y estéticos sino conceptos universales de toda clase y categoría. Aquí, finalmente, se tiene en cuenta la *relación de las ideas entre sí,* su compatibilidad o incompatibilidad, y también el modo en que los distintos hechos participan en ellas. A esto hay que agregar que esta doctrina se cita como tratada muy a menudo, como muy conocida por los demás interlocutores y naturalmente también por los lectores. Resumiendo: La mente de Platón ha penetrado ahora profundamente en la teoría de las ideas: se ha vertido —si se puede decir así— desde las arterias principales del sistema hacia las verías menores.

De acuerdo con esto, su representación se ha liberado del último resto mítico, y se ofrece ante nuestros ojos clara y desnuda. Si en el contexto del "Banquete" y del "Fedro" podemos aún, con mucho esfuerzo, explicar la existencia sustancial de las ideas como expresión meramente alegórica, ningún

recurso o expediente de esta índole vale en el caso del "Fedón" pues en este diálogo la supervivencia del alma *se* funda en su vida anterior, y ésta, en la intuición de aquellas imágenes arquetípicas que le fueron inculcadas en esa vida anterior. 1) Y con esto llegamos al punto principal del diálogo, cuyo magnífico edificio, adornado a profusión con todos los recursos del arte, despierta tanto nuestra admiración como su contenido argumentativo está expuesto a los más serios ataques.

El diálogo, que se desarrolla dentro del calabozo de Sócrates, está rodeado por un marco de conversaciones que forman la introducción, el centro y el final de la obra. Equecrates que se encuentra alejado del mundo civilizado en Flio del Peloponeso, pide una información a Fedón, el discípulo preferido de Sócrates (cf. pág. 219). Quiere saber algo sobre los útimos momentos de la vida del maestro y sobre la conversación que al parecer sostuvo entonces éste con sus discípulos. No se menciona a Platón entre éstos, indicio inequívoco de que el relato no tiene pretensiones de atenerse exactamente a la verdad histórica en todos sus detalles. Desde las primeras horas de la mañana hasta poco antes de la puesta del sol, hora en que Sócrates bebe la copa de cicuta, conversa con los amigos que lo rodean, demostrando en todo momento la máxima serenidad, la más inquebrantable confianza, en una palabra: aquel temple de ánimo que han hecho del "Fedón" un devocionario de la humanidad. Justamente esta serenidad frente a la muerte y a la separación de parientes y amigos, es lo que provoca la dolorida extrañeza de algunos de sus discípulos, que piden a Sócrates les explique éste su comportamiento. El maestro contesta: la vida entera es" una preparación para la muerte, el cuerpo es sólo una cárcel del alma, todos los deseos que nacen del cuerpo son sólo un impedimento para un conocimiento más puro y el deseo de la muerte no es sino el estado de ánimo a la vez adecuado y natural para el sabio.

De esta suerte se coloca en el centro del diálogo el problema de la supervivencia del alma separada del cuerpo. Platón no trató de dar una demostración simplista de esta tesis. Confiere el papel de la oposición a Simias y Cebes, dos jóvenes tebanos que habían sido alumnos del pitagórico Filolao.

Esta oposición se mantiene con constante profundidad y poniendo en juego una sagacidad penetrante que obliga a Sócrates a pasar de demostraciones débiles a otras más fuertes, hasta llegar a la más fuerte comprobación que según la opinión de Platón es irrefutable. 1) De estas razones y sus demostraciones contrarias, su discusión y comprensión, nos ocuparemos más adelante. Pero su exposición alternativa, la infatigabilidad con que se llevan a cabo las demostraciones durante la discusión, tienen un doble fin. Se pretende dar el máximo grado de seguridad objetiva concebible al resultado final, que es el fruto de una discusión sin reservas, libre de influencias extrañas hasta el extremo de no retroceder ante el miedo a ofender al maestro que está a las puertas de la muerte. Y Platón nos presenta a Sócrates escuchando con indulgencia todas las discusiones dirigidas contra su opinión, tan cara para él precisamente en ese momento, y aun más, pidiendo insistentemente objeciones y declarando la guerra sin cuartel a toda "misología", o sea: al "odio a hablar" o mejor dicho: a eludir la discusión, con lo cual rindió homenaje al verdadero espíritu filosófico y al propio tiempo erigió a su querido maestro un monumento como no cabe imaginar más sublime. Muchos lectores pueden dudar de la validez de las demostraciones de la inmortalidad dadas en el "Fedón". A muchos de nosotros puede repugnarnos la posición fundamental ascética de apartamiento de la vida. Ningún enemigo del oscurantismo intelectual, ningún amante real de la verdad, puede escuchar ese evangelio de la ilimitada libertad del pensamiento, sin arrodillarse con respeto.

2. Aunque el "Fedón" aparezca en primer término como una lucha valiente y sin cuartel en busca de convicciones fundadas en la razón, no carece de ningún modo de fantasía y sentimiento. En aquel punto del discurso donde se produce un silencio solemne y Sócrates se sume en sus mudos pensamientos, después de la terminación de las dos primeras demostraciones y de los consejos éticos religiosos relacionados con ellas— en este punto culminante de su obra, nos parece que el corazón de Platón se siente latir más intensamente que de costumbre. Está emocionado y su emoción se hace patente en una forma que sólo suele encontrarse en el caso de escri-

toras verdaderamente grandes. Imagen tras imagen, pensamiento tras pensamiento, se elevan desde la profundidad de su espíritu como si salieran de un pozo inagotable.

El proceder de aquellos cuya alma ya no está "clavada y pegada" al cuerpo y que a pesar de esto se entregan aún a los placeres y sufrimientos que vuelven a unirlos a la existencia corpórea —este su modo de proceder es calificado de réplica del interminable y estéril tejer de Penélope. Como los demás oradores titubean y no se atreven a expresar sus reservas para no lastimar a Sócrates, éste les recuerda el canto de los cisnes que se eleva alegre y glorioso en el momento de la muerte, a la cual ellos, los proféticos servidores del dios Apolo, conocedores del futuro, tampoco consideran que sea un mal. Con una comparación gráfica se ilustra la duda de si el alma, a pesar de tener una vida larga, será inmortal. Quizás no lo suceda al alma, con sus diferentes encarnaciones en distintos cuerpos, otra cosa que al tejedor con sus trajes tejidos y usados por él mismo. Éste puede usar muchos trajes y gastarlos y, sin embargo, el último que ha tejido en su vejez, le sobrevivirá. Si no podemos subir al barco seguro de un "discurso divino", entonces debemos dejar que la mejor y más sólida demostración humana nos lleve como una balsa por el mar de la vida. Mediante esta comparación el lector griego debía pensar en Ulises salvado del naufragio. Sócrates pide a sus amigos, paralizados en sus esfuerzos, que se unan para realizar un nuevo ataque, como un general se dirigiría a "sus tropas vencidas y en fuga". Al lado suyo está sentado Fedón, por cuya hermosa cabellera, que será cortada al día siguiente, Sócrates pasa cariñosamente su mano. Pero no por mí —continúa su discurso— debes llorar, antes bien ambos nos cortaremos aún hoy el cabello, si el "discurso" (la demostración) muere en nosotros y no podemos volverlo a la vida. El obstáculo más grande para obtener este éxito, el eludir la discusión o el "odio a los discursos", se compara con el odio a los hombres. Ambos se originan en el exceso de confianza y en las decepciones que siempre provoca, y en la creciente amargura que nace de estas desilusiones. La conversación prosigue con ininterrumpida sucesión de ingeniosas frases y pensamientos profundos, hasta que finalmente, de la discusión de los ar-

gumentos nace como del "torbellino y de la fluctuación de Euripo", el último y más fuerte argumento que deja satisfecho a Platón.

Luego se sacan las conclusiones del cuidado que el alma necesita durante la vida terrenal, después de haber establecido la creencia en su indestructibilidad. Pues si con la muerte se terminara todo, entonces sería verdaderamente "un hallazgo para los malos", que, conjuntamente con el cuerpo, se librarían del alma y su maldad. Pero el alma es inmortal y se lleva al Hades su "formación y alimento", de que depende la salvación o la condenación. Antes de la descripción del infierno, se ofrece una exposición de la tierra, que es una bola suspendida libremente en el espacio —la teoría pitagórica proclamada por primera *vez* por Parménides (cf. I, 219) y cuyo estado de suspensión se explica, a la manera de Anaximandro, basándose en su equilibrio y en la homogeneidad del cielo (cf. I, 81 s.). Las viviendas humanas no se encuentran, como se cree, en la superficie de la tierra, sino en depresiones donde confluyen las aguas, donde el aire es menos puro y claro y donde las montañas están carcomidas por la putrefacción. "Como las ranas alrededor de un pantano" vivimos alrededor del mar Mediterráneo "pero muchos otros en otros lugares semejantes... Mas la tierra descansa pura en el cielo puro, que la mayoría llama éter". Nuestra equivocación sería semejante a la de aquellos seres que vivían en el fondo del mar y que como veían el sol y los demás astros a través del agua, tomaban el mar por el cielo. Si tuviéramos alas y voláramos hasta los límites de la turbia atmósfera, entonces, "como los peces cuando emergen alguna vez del agua", llegan a ver nuestra parte de la tierra, también nosotros conoceríamos el cielo verdadero, el aire verdadero y la tierra verdadera. Y como las profundidades del mar con sus hendiduras, su arena y su eterno barro se relacionan con la tierra y su belleza, así se relacionan éstas con aquéllas. Allí todos los colores serían brillantes, todas las plantas más hermosas y las montañas estarían formadas por piedras preciosas.

Esta fantasía, a la cual el propio Platón no sabe dar otro valor que el de una suposición, debió causar en sus lectores una impresión mucho mayor que en nosotros, que la conside-

ramos como un cuento de las Mil y una noches. Es la sed de belleza de Platón que, en una obra completamente alejada de todo sensualismo y erotismo, sólo podía satisfacerse trazando un cuadro fantástico del mundo. También le sirvió de pretexto útil para presentar los horrores del Tártaro, descritos esta vez en forma breve pero drástica. Frente al castigo del malvado tenemos la recompensa obtenida por el bueno, que va desde el infierno a la tierra y finalmente llega a una vida completamente incorpórea en una morada a cuya descripción se renuncia. El diálogo termina con una descripción tan simple como grandiosa de los últimos momentos de vida de Sócrates, conocida por todas las personas instruidas (cf. pág. 125).

3. Nuestra primera observación se dirige al efecto emotivo del "Fedón", que sería mayor si la confianza expresada en la obtención de la dicha futura fuese menor. En todo caso nos conmueve más profundamente el valor de Sócrates ante la muerte en la "Apología", donde éste nada sabe de estas esperanzas y no quiere resolver la duda de si le espera un sueño profundo al cual no siga ningún despertar, o la permanencia en el reino de las sombras. Pero el valor del "Fedón" como obra artística de filosofía, es inmenso. En efecto, en ella se congregan todos los méritos de Platón, todo aquello que adorna sus obras restantes, sin ninguna de las exageraciones que disfiguran a muchas de ellas. El diálogo está en un punto de equilibrio del desarrollo platónico. El dialéctico de profunda intuición y el poeta fantástico, el emocionado admirador de las investigaciones libres, de la razón y el entusiasta inspirado de ideas religiosas intensivas, — ninguno se impone en detrimento del otro, sus voces se unen en un acorde sin una sola nota que desentone. Ni siquiera la nota discordante de la amargura y de la injusticia. El "Fedón" está libre de las expresiones de aquel odio platónico no tan famoso, pero no menos importante que el amor platónico. Un equilibrio tal de cualidades y fuerzas se logra rara vez, aun en el caso de los espíritus más dotados y tampoco en Platón iba a durar siempre. Cuando escribió el "Fedón" todavía creía que el máximo rigor y audacia de la argumentación pura sólo podrían afianzar sus condiciones morales y religiosas, mas no hacerlas vacilar. Llegó el momento en que se dió cuenta de su error. Si en el

"Fedón" la duda sólo alcanzó la profundidad necesaria para mitir la construcción de su enorme edificio, poco a poco fué cavando después hasta llegar a profundidades tales que llegó a hacer peligrar el fundamento mismo del edificio de las ideas. A las exposiciones del escepticismo ("Parménides") suceden los intentos de cambiar la construcción y los de adaptarla ("Sofista" y "Político"). Por fin, Platón salva de las garras de la dialéctica sus bienes más preciados; le dice adiós, lo mismo que a la tolerancia y a la libertad de pensamiento: la "misología", desdeñada en el "Fedón", se eleva hasta el trono en las "Leyes", y Sócrates, que personificaba el interrogatorio contradictorio, desaparece de la escena.

Un punto de equilibrio así, se encuentra naturalmente en el centro del desarrollo. Hace poco advertíamos cuán lejos se encuentra el "Fedón" del punto final del filosofar platónico, de las "Leyes". Pero un vasto abismo temporal lo separa también del comienzo, del grupo del "Protágoras". En forma universalmente reconocida vuelve a referirse sin lugar a dudas al "Menón".[1] Y puede aceptarse como seguro (cf. pág. 389) que el "Menón" es anterior al "Protágoras". El mismo resultado puede obtenerse también por comparación directa. Aquella moral cuerda, el arte hedónico calculador y especulador, expuesto, no sin reservas, al final del "Protágoras", vuelve a aparecer en el "Fedón", pero su resultado se califica en este diálogo de "sombra" de la virtud auténtica, fundada en una purificación interior; es un sentimiento "servil", un freno nacido del desenfreno, una valentía nacida de la cobardía. En este diálogo Platón la considera como sucedáneo que puede ser útil para las grandes masas, pero que no es digna del sabio. La agresividad de estos acentos volverá a suavizarse con el tiempo. Al movimiento del péndulo para ambos lados le sigue su posición intermedia; justamente en las "Leyes" se le da a la moral de fundamento hedónico, además de su justificación ideal, una posición honorable, aunque subordinada (cf. pág. 341 s.). Como anotación al margen agregaremos: también el "Eutifrón" precedió al "Fedón", pues éste, como la "República", no incluye la religiosidad entre las virtudes principales, lo cual llama doblemente la atención a causa del carácter religioso del diálogo, y no puede atribuirse de ninguna manera a una casualidad (cf.

pág. C8G s.). El límite de tiempo inferior está indicado en aquellos pasajes de los libros VI y VII de la "República" donde no podemos menos que descubrir una auto-rectificación de Platón. Se trata de examinar el fundamento metódicamente expresado en el "Fedón", de elevarse siempre de una hipótesis hacia otra nueva y más amplia, y de examinar si las consecuencias resultantes de cada una de esas hipótesis nuevas son concordantes o contradictorias. En oposición a esto, aquellos libros de la "República" contienen la advertencia de no detenerse en hipótesis, sino de utilizarlas sólo como utensilios y al mismo tiempo como punto de partida que nos lleve a principios supremos que ya no sean hipotéticos. 1)

El modo de sentir órfico-pitagórico se impuso totalmente al autor del "Fedón", como ya vislumbramos en nuestro esquema del discurso. Expresamente se menciona el "lodazal" de los órficos; lo mismo que el tránsito pitagórico de almas humanas a cuerpos de animales, y precisamente a la especie animal correspondiente, de acuerdo con su afinidad interna, de modo que, por ejemplo, de ladrones y tiranos se originan lobos, águilas, buitres, etc. (cf. con lo mencionado en el "Fedro", pág. 430).

Muy singular es la posición que el "Fedón" toma frente al "problema del alma". En una de las demostraciones de la inmortalidad se habla del alma como de un ser completamente simple que se identifica con el principio del conocimiento. Con esto se origina una contradicción tanto al "Fedro" como a la "República" y al "Timeo", que mencionan el alma dividida en tres partes. Se siente la tentación de ver en esto una fase más antigua de la teoría platónica del alma y colocar así el "Fedón" más cerca de los diálogos socráticos puros y de su intelectualismo. Pero basta pensar esa idea hasta el final, para rechazarla inmediatamente. El socratismo puro no conoce ninguna mala voluntad, sino errores del intelecto. Todos ansian lo bueno; sólo que una comprensión incompleta impide a muchos alcanzarlo; en el "Fedón" esto es completamente diferente. En él se ignora del todo las "partes irracionales del alma" (para utilizar la expresión aristotélica), de modo que la vida del sabio aparece más bien como una eterna lucha contra los deseos que nacen del cuerpo, ensucian el alma y lo llevan a la injusticia.

Nos preguntamos: ¿cómo es posible que Platón nos presente aquí, a pesar de todo, el alma como un ser racional y simple? Podemos contestar lo siguiente: Las funciones del alma limitadas claramente al cuerpo, son vistas y señaladas por Platón esta vez gracias al mismo error que influye tan a menudo nuestras expresiones populares, haciéndonos considerarlas y denominar a aquéllas "pasiones del cuerpo". En este discurso hasta llega a ver de este mismo modo las pasiones activas, como ser: el enojo, la ambición, etc. Aquí Platón sólo quiere dar el nombre de alma a lo que observa como inmortal, y como tal considera en el hombre sólo el principio de la razón, que está destinado a gobernarlo. El núcleo de esta interpretación vuelve a aparecer con mayor claridad en la "República" y más aún en la continuación de ésta, en el "Timeo"; se distinguen allí tres almas: el alma racional de la cabeza, el alma sentimental alojada en el pecho, y la del deseo que lo está en el abdomen. Pero solamente la primera, la más noble, es inmortal. De este modo, el "Fedón", a pesar de la apariencia contradictoria, está, en lo que se refiere al problema de la inmortalidad, más cerca de la "República" y del "Timeo" que del "Fedro", que con la imagen del cochero con sus dos caballos reconoce la inmortalidad de las tres almas, y no sólo la del alma racional, encerrada en la cabeza.

Además, ¿qué significa que al descubrirse al final del "Fedón" el mundo subterráneo, aparezcan también almas que "a causa de la magnitud de sus errores, de la acumulación de crímenes, de múltiples y graves robos en el templo" están corrompidas, sin posibilidad de salvación, y por eso deben permanecer eternamente en el Tártaro? ¿Acaso Platón se fija realmente aquí sólo en el intelecto corrompido por aquellas maldades originadas por los deseos del cuerpo? No es muy probable, pero tampoco imposible. ¿Mas qué debemos pensar de las almas gravemente corrompidas también, pero que tienen salvación aún, que para purificarse sufren castigos, de los cuales quieren librarse pidiendo auxilio y tratando de obtener el perdón de aquellos contra los cuales pecaron? Aunque algo de esto sea sólo un disfraz mítico, en el fondo es obligado para Platón él considerar a estas almas sufrientes y que huyen del castigo, no sólo como seres racionales, sino también como seres sentimen-

tales y activos. Se puede afirmar entonces que aunque Platón en general estableció la teoría de la inmortalidad del alma racional solamente en los detalles, vencido por el impulso antropomórfico que exige la plena formación de estas personalidades, combinó la teoría del principio intelectual con elementos de afecto y de placer. Quizás, de habérsele preguntado, hubiera contestado que en aquellas almas queda aún un resto de corporeidad, como lo afirmó realmente de las almas espectrales que vagan por los cementerios, que no están suficientemente separadas del cuerpo y como tienen aún algo visible, resultan visibles. Entonces esas almas del mundo subterráneo, aun sin estar purificadas del todo, se parecerían todavía, aunque en menor grado que las almas terrenales (para recordar una hermosa imagen de la "República"), a Glauco el dios del mar, al cual le faltan ciertas partes de su cuerpo que se han gastado, pero en vez de ellas tiene conchas, piedras y algas. 1).

4. En un análisis magistral, Hermann Bonitz ha demostrado que en el "Fedón" hay tres demostraciones de la inmortalidad, todas ellas basadas en la teoría de las ideas 2). Pero en este punto existe una gran diferencia. Las dos primeras que, a su vez, están en el primer plano, sólo en parte tienen como premisas la teoría de las ideas, mientras por otra parte Platón las apoya con plena conciencia en principios pertenecientes a sus antecesores, los filósofos de la naturaleza. De ahí que tampoco posean para él un valor absoluto; por eso estableció, completamente aparte y a cierta distancia, el tercer argumento, que, según él, es la demostración categórica. Esta separación se establece de un modo muy artístico y enjundioso. No sólo se intercala la discusión provocada por las objeciones de Simias y Tebes. La verdadera transición la forma un relato del desarrollo intelectual de Sócrates, cuya finalidad y objetivo es defender el abandono de la naturaleza y la aceptación de la investigación conceptual, y señalar que la tercera demostración no ha tomado nada de la naturaleza y se basa sólo en la investigación conceptual. El punto de transición de aquel desarrollo se encuentra cuando se da a conocer la teoría del "Nus" de Anaxágoras, que al principio es aceptada con entusiasmo por Sócrates, pero éste *se* desilusiona pronto porque, si bien el filósofo de Clazomene pone aquel principio intelectual a la

cabeza de los demás, lo utiliza insuficientemente en los detalles. También él perseguirá sólo un fin: averiguar las causas psíquicas o mecánicas y no por las causas-fin (cf. I, 255).

El problema principal debe ser siempre averiguar por qué algo ha sucedido y no cómo ha sucedido; la verdadera causa de todo lo sucedido es la intención dirigida hacia lo mejor. La observación habitual de la naturaleza no lleva al conocimiento de estas causas, sino más bien solamente a la comprensión de aquello "sin lo cual la causa no podría ser causa", algo así como si se pretendiera que la razón de la permanencia de Sócrates en el calabozo, resulta no de su condena y de su convicción de que no es lícito huir, sino que se atribuyera a la razón de que su cuerpo está formado por huesos, músculos y otras partes que le permiten permanecer allí; del mismo modo se consideraría que las causas de la conversación aquí mantenida, son el sonido, el aire, el oído, etc. Con este relato que posiblemente contenga rasgos realmente biográficos pero cuya finalidad principal es demostrar la justificación exclusiva del modo de investigar socrático-platónico, se *enlaza* la explicación de dificultades abstractas que persiguen el mismo fin.

Y aquí se ilustra con una imagen brillante aquel abandono de la naturaleza para pasar a la filosofía conceptual. Sócrates —como dice él mismo— no quedó menos deslumbrado por el aspecto del universo que aquellos que, durante la observación de un eclipse de sol, dirigen sus ojos hacia la enorme bola luminosa y a causa de eso prefieren observar su "imagen reflejada en el agua o algo semejante". También él se dirigió de esta suerte desde las cosas a los conceptos; pero es evidente que con esto no quería decir que los conceptos representan una imagen de lo verdaderamente existente más pálida que las cosas sensibles, —agrega Platón inmediatamente para corregir lo torcido de esta comparación.

La primera de las demostraciones de la inmortalidad del alma podría resumirse así: Todo suceso universal se mueve en contrastes (teoría de Heráclito), a la existencia terrenal del hombre le precedió una vida anterior, completamente opuesta, que contenia la visión de las ideas; por eso es por lo que debe seguirle también una vida posterior semejante.

Esa marcha cíclica de todo lo que sucede, se expone de modo

muy ingenioso. También es inevitable la continua variación de calor y frío, de dormir y despertar, de mezcla y separación de materias.

Si el proceso naturalista sólo se encaminase en una dirección, ocasionaría finalmente una eterna repetición, una rigidez; el universo sucumbiría a un sueño de Endimión —explicación que recuerda la teoría moderna de la entropía: de la desaparición futura de todos los movimientos de masas que continuamente se transforman en movimientos moleculares (calor), mientras que éste no origina ninguna transformación completa. Naturalmente, debería pensarse que el movimiento cíclico de la materia basta por sí solo para evitar aquélla "paralización" de la naturaleza con respecto al mundo orgánico e inorgánico, y además que el estado variable del alma, unas veces libre del cuerpo y otras unida a él, no constituye siquiera una analogía exacta respecto de aquel otro proceso oscilatorio. Pero, a pesar de que la analogía no es exacta y de que el resultado así obtenido no sea de ningún modo categórico, este argumento se apoya en su primera parte en verdaderas normas de los procesos naturales, mientras que solamente la segunda premisa se ha extraído de la teoría específica de la comprensión de Platón. La *segunda* demostración podría plantearse así: todo lo que se desvanece es una disolución de algo compuesto. Insoluble y, en consecuencia, imperecedero, es, al contrario, todo lo simple; absolutamente simple es lo existente por sí mismo, las ideas; el sujeto que conoce y el objeto conocido son de igual naturaleza (teoría de Empédocles y otros) ; por consiguiente, el alma que conoce las ideas es también simple, es decir insoluble y, en consecuencia, eterna. La adhesión a las teorías de los filósofos naturalistas es aquí más amplia que la que hemos indicado. Anaxágoras y Empédocles afirmaron también, como nuestros lectores recordarán, que toda desaparición es una disolución, una separación de lo compuesto, y esto se oponía categóricamente a la teoría aceptada generalmente de que existía una desaparición real (cf. I, 249 y 273), mientras que la negación del origen y desaparición era la teoría común de los fisiólogos en general. Platón no creyó siempre en la simplicidad del alma, como ya hemos indicado; la dificultad de unir esta teoría con los hechos psicológicos aparece con más claridad en aquel pa-

saje de la "República" donde se atribuye la condición tripartita del alma exclusivamente al espíritu unido al cuerpo durante su vida, pero se niega para la existencia independiente del alma. Pero más tarde aquella doctrina prevaleció y su dominio continúa hasta el presente. Hasta llegar a nuestra época no se habían expresado serias dudas respecto de su validez, oponiendo a la supuesta simplicidad del alma la existencia de la "doble conciencia" y hechos similares.

Antes de dar a conocer su tercer argumento, que según él es el más enérgico, PJatón presenta una teoría opuesta y la refuta. Es la definida más tarde por los peripatéticos, como Aristoseno y Dicearco, creada quizá por Filolao: cree que el alma es una armonía del cuerpo o como dice en otro lugar, uno de los cuatro elementos que forman el cuerpo, es decir: su afinación alternativa. 1) Ante nuestros ojos se presenta una comparación que aparece fundada en las siguientes consideraciones: el alma es como los sonidos puros que, originados por algún instrumento de música, suenan a intervalos; así como los sonidos puros e inmateriales se originan en las cuerdas materiales de un arpa, así los acontecimientos espirituales nacen de los órganos del cuerpo. En ambos casos, lo insensible e impalpable se origina en lo visible y palpable, lo fino en lo grosero, lo sumamente valioso en lo de valor relativamente escaso. Igualmente podríamos comparar lo espiritual con el perfume delicioso que emana de plantas aparentemente insignificantes. El fin principal de esta comparación es seguramente rechazar la suposición de que los hechos psíquicos son originados por algo superior al cuerpo mismo, y lo importante en la teoría fué sin lugar a dudas la frase de que los procesos del alma son creación de factores corporales, sin necesidad de suponer un ente especial que sea su sujeto y creador. Resumiendo podemos afirmar que se trata de aquella teoría del alma que se llama generalmente materialista, pero exenta de la confusión de conceptos que considera las funciones psíquicas como algo corpóreo en sí y no sólo como resultado de lo corpóreo. La crítica principal de Platón afecta sólo a la vestidura externa y no al núcleo de la teoría en sí, pues la afirmación de que la virtud es un acuerdo o armonía de las funciones espirituales, implicaría necesariamente la consecuencia absurda de que es

"armonía de la armonía". El núcleo de la teoría pierde sólo su razón de ser al llegar a aquella fase intelectual superior iniciada por la tendencia cirenaica, pero que la antigüedad no llegó nunca a alcanzar totalmente. La teoría materialista del alma fracasa ante la idea de que nada sabemos de una materia existente en sí, y de que los fenómenos de conciencia son lo último y más profundo a que llega nuestro análisis de los hechos.

El tercer argumento se basa en el principio de contradicción: las proposiciones contradictorias se anulan mutuamente. Aplicado al mundo de las ideas, esto quiere decir que una idea no puede incluir la noción de lo opuesto. Del mismo modo se procede con la contradicción indirecta. No es posible que el hecho singular que participa de una idea (es decir cuyo atributo esencial es esta idea), incluya la idea opuesta o un hecho singular que participe de ésta. Aquí, sin embargo, cabe una alternativa: que el hecho deje de ser lo que era, que desaparezca como tal, que salga incólume. Si, por ejemplo, se acerca al fuego, que incluye la idea del calor, la nieve unida a la idea de frío, entonces o bien el fuego destruye a la nieve o Ja nieve al fuego. Es distinto lo que sucede con el alma. Ésta participa de la idea de la vida; lo contrario de la vida, es la muerte; por consiguiente la muerte, es ajena al alma; si se le acerca la destrucción, como la que el fuego produce en la nieve o la nieve en el fuego, entonces el alma no desaparece, sino que sale incólume, es imperecedera.

5. Por una ironía del destino, esa demostración, la más apreciada por su creador, no es aceptada por el observador imparcial. La aplicación del principio de contradicción al mundo de las ideas, puede calificarse de mitología de conceptos. Los ejemplos de la nieve y del fuego son poco concluyentes. Pues calor y frío no son de ningún modo términos absolutos, sino completamente relativos. El físico moderno nos explicará que el agua originada por la disolución de la nieve, es caliente en comparación con la nieve del ácido carbónico obtenida en nuestros laboratorios. Tampoco se ha determinado con precisión cuál es la característica principal de un objeto concreto. En cuanto al final del argumento, se puede elegir entre dos explicaciones, ambas igualmente fatales para él: O bien aceptamos

a priori que el alma es inmortal a título de principio vital, y entonces eludimos la cuestión, incurrimos en una petición de principio; mientras que la demostración parece ir más lejos, en realidad sólo cambia su expresión verbal. O bien Platón saca una "conclusión falsa" —como sospecha un comentarista muy reciente 1)—, al dar por establecido que el alma, como portadora de la vida, excluye "lo contrario de la vida, la muerte". De esto se deduce solamente que "mientras exista y hasta tanto exista, está viva y no muerta", pero sería erróneo sacar de esto la conclusión de que el alma sea "inmortal" en el sentido de que no perece. Aparte de toda crítica, hay que agregar que en el segundo argumento el alma significa el "principio cognoscitivo", mientras que en éste es el principio vital; en consecuencia, esa demostración de la inmortalidad no se limita a las almas humanas, como ya se vió hace mucho, ni aun a las almas animales, sino también a la *fuerza* vital de las plantas, que los antiguos llamaban "alma". En el "Fedón" no se menciona especialmente el vasto alcance de esta deducción, pero el "Timeo" contiene, en cambio, la teoría de que un número reducido de almas sirven para animar y espiritualizar sucesivamente a organismos de diferente naturaleza.

Platón no sólo consideró el alma principio vital, sino también a veces como el principio de todo movimiento, y en eso fundó su inmortalidad, siguiendo en este punto a Alcmeón (cf. I, 184 s.). El "Fedro" conoce esta concepción, que vuelve a aparecer en un pasaje de las "Leyes". Según ella, el alma es "fuente y origen de todo movimiento", lo "único que se mueve por sí mismo", mientras que todo lo demás recibe su movimiento desde afuera. Lo que posee el origen de su movimiento en su propio interior, no puede, según Platón, nacer ni perecer. Además, en esta demostración del "Fedro" se hace patente por vez primera la ruptura total con e] hilozoísmo (vivificación de la materia) de los viejos filósofos naturalistas: la depotenciación de la materia (cf. I, 387).

El hecho que en las "Leyes" casi no se hable de la teoría de las ideas, podría hacer creer que la argumentación del "Fedón" basada completamente en esta doctrina, ya no satisfacía al anciano Platón. En el "Fedro", al contrario, donde la teoría de las ideas aparece como algo relativamente nuevo y don-

de su exposición parece ser temeraria osadía (cf. pág. 438), es probable que todavía no estuviera decidido a establecerla como fundamento de sus principales convicciones religiosas. Pero constituye una etapa en el camino que va del "Fedón" a las "Leyes" aquella demostración que aparece en el libro X de la "República" y que tampoco parece haber satisfecho definitivamente a Platón. Todo objeto —así dice aproximadamente el argumento— se destruye por la maldad, tanto la propia como la ajena, no por lo bueno ni tampoco por lo indiferente. El alma, sin embargo, sobrevive a su propia y más profunda destrucción; nadie muere por injusticia, a pesar de que ésta es la enfermedad peor del alma. ¿Cómo, entonces, podrían atacarla y destruirla causas externas? Esto nos obliga a aceptar su inmortalidad.

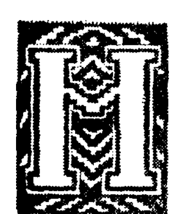
No hay necesidad de agregar que bondad y maldad se emplean a veces en este pasaje en el sentido moral y otras en el sentido de utilidad e inutilidad para la existencia. [1]) Volveremos a hablar de esto cuando nos referiremos al lugar que ocupa la "idea del bien" en el sistema platónico.

Vamos a dejar el "Fedón", mas no sin recordar antes un descubrimiento real, incontrovertible, que aparece en el transcurso de este diálogo: Con motivo de la reminiscencia, atribuida a las almas, de las impresiones recibidas en su vida anterior, Platón formuló por vez primera e iluminó con claridad meridiana las dos leyes básicas de la asociación de ideas: la de la semejanza y la de la contigüidad. Las imágenes semejantes y las que recibimos simultánea o sucesivamente, se despiertan entre sí. Nos representamos la lira tanto cuando vemos un dibujo que la representa como a una persona que toca este instrumento. Sólo aquel que sabe los grandes servicios prestados por la psicología de las asociaciones para resolver los más difíciles problemas psíquicos, como también gnoseológicos y morales, puede apreciar debidamente el gran mérito de Platón. Además de muchas otras especulaciones de duración limitada, Platón erigió en este diálogo dos potentes columnas en la entrada del templo de la verdad.



CAPÍTULO XI

LA "REPÚBLICA" DE PLATÓN



EMOS seguido los pasos de Platón desde sus primeros ensayos hasta el mediodía de su capacidad creadora, donde nos espera su obra cumbre, la "República". Pero antes de ocuparnos de ella, debemos referirnos a algunas de sus creaciones secundarias, que no llegaron a igualar a la "República", a pesar de que una que otra fueron escritas al mismo tiempo que los 10 libros de aquella obra. El "Fedón" quizá también se originó en uno de los intervalos existentes entre las diferentes partes de esa obra cumbre, posibilidad ésta que nos veremos obligados a considerar más adelante. Entre las obras secundarias solamente mencionaremos aquí al "Eutidemo", que estudiaremos en detalle más adelante, porque difícilmente puede separarse del "Teeteto". Hay otras dos obras, que representan un contraste extraordinario y que invitan, en consecuencia, a considerarlas más minuciosamente; son el "Menexeno" y el "Critón".

El "Menexeno" tiene un carácter singularmente disonante 1). Platón, de acuerdo con sus antiguos hábitos, quiere al mismo tiempo zaherir y superar a los maestros de retórica. Pero para esto eligió un tema —la alabanza de Atenas— que se prestaba a caricaturización prolongada; de ahí que el burlón se vea vencido a cada paso por su propio tema y se deje llevar por un sincero patetismo. "Es más fácil criticar que superar", "vea si puede igualar a uno de los maestros de la retórica que él ha desdeñado"— en estas exclamaciones, que segura-

mente el autor del "Gorgias" oiría muchas veces, debe buscarse el impulso que lo decidió a componer esta obra paródica. Platón la califica expresamente de chanza, haciendo formular a Sócrates la duda de si semejante juego es adecuado para su ancianidad. Constituye un acerbo sarcasmo la confesión de Sócrates: yo mismo, después de escuchar un discurso así, me siento más noble y digno que antes, y la impresión perdura tres o cuatro días enteros. Un invento gracioso es, sin embargo, que Sócrates llame a Aspasia su maestra. Sólo quiere mencionar los restos que quedaron de la confección de aquel discurso fúnebre pronunciado por Pericles, del cual se dice que fué escrito por su tan capacitada compañera. Y, en efecto, también Sócrates pronuncia un discurso en honor de los atenienses caídos en la guerra —el motivo parece ser, de acuerdo con un anacronismo arbitrario, la paz firmada por Antálcidas en 386—. El discurso de Sócrates está adornado con toda la pompa retórica correspondiente a una situación de esa especie y, de acuerdo con las costumbres del orador público, no tiene muy en cuenta la verdad histórica y política. Dice en él que no se le podría reprochar a Atenas nada peor que el hecho de haber sido siempre demasiado blanda de corazón y haberse puesto siempre al servicio del más débil. La burla máxima consiste er. que de la constitución de aquella época se dice que, a pesar de llamarse democracia o algo semejante, en realidad es una aristocracia, un gobierno dejas clases superiores. El pensamiento de que en Atenas nadie se ve impedido de trabajar para el Estado a causa de la pobreza u oscuridad de su origen, que Tucídides hace expresar a Pericles con toda seriedad, se encuentra aplicado aquí con profunda ironía 1). Leyendo este pasaje y otros semejantes, se tiene la impresión de que Platón era compañero de todos los revolucionarios oligárquicos. Esta impresión la corrige "Critón". Nos hace ver el reverso de la medalla formando así un gran contraste con el "Menexeno", la "Apología" y el "Gorgias". No conocemos el motivo que originó este pequeño diálogo, pero se tiene la impresión de que Platón lo compuso únicamente para alejar de sí y de los suyos la sospecha de que tenían intenciones revolucionarias. Entre líneas puede leerse en este discurso, aproximadamente lo siguiente: Aun cuando criticamos y nos

' quejamos de la imperfección y de los errores contenidos en nuestra constitución, no queremos de ningún modo derribarla por medio de la fuerza e implantar en su lugar nuestros ideales. El contenido del diálogo es, más o menos, el siguiente: Critón, el anciano amigo de Sócrates, ha preparado todo para la huida. Ahora, cuando está por volver el barco de Délos, quiere salvar a Sócrates (cf. pág. 124), pero éste se niega a cooperar y justifica esta negación mediante una explicación que por su obstinación desafiante contrasta profundamente con la "Apología". Recuerda a Critón ante todo aquellas teorías, tan a menudo corroboradas en sus conversaciones, donde afirmaban que tan poco conveniente era vivir con un alma destruida como con un cuerpo destruido. Nada destruye más profundamente al alma que la injusticia; la base de toda justicia es el acatamiento fiel de las leyes, y todo aquel que se niega a obedecer las leyes considerándolas injustas, ayuda a destruir la sociedad. Sócrates no se conforma con las demostraciones dialécticas y deja hablar a las leyes de su patria, poniendo en boca de éstas un discurso convincente y también retóricamente muy eficaz. Su idea principal es el convencimiento de que todo ciudadano, por el solo hecho de permanecer en su patria y no abandonarla como podría hacerlo libremente, ha firmado un convenio secreto, que no puede infringir de ningún modo.

Lo más extraordinario en el "Critón' es el perfeccionamiento moral que preconiza, ampliamente superior al de ''Gorgias y sólo comparable con los primeros libros de la "República". 1) En efecto, prohibe terminantemente que se cause cualquier daño, aun al enemigo, así como toda venganza, aun la de la injusticia. Esto no sólo contrasta profundamente con la doctrina que Jenofonte atribuye a Sócrates, sinó también con el deseo expresado en el "Gorgias" de que el enemigo injusto no debe ser castigado, evitándose así su curación, para que en lo posible se convierta en malvado inmortal (cf. pág. 351). La idea de que el "Critón" se escribió poco más o menos al mismo tiempo que la "Apología" no se compadece con el modo, tan diferente en uno y otro diálogo, de tratar el mundo subterráneo. La creencia en la existencia de premio y castigo en el más allá, ya no es tan extraña al "Critón" como lo era en la

"Apología". También, como se ha demostrado recientemente. el hecho de que este diálogo no aparezca mencionado en la introducción al "Fedón", es una presunción en pro de la creación relativamente tardía de este diálogo 1). Suponiendo que el "Critón" fué escrito cuando ya habían sido creados algunos de los libros de la "República", podremos comprender mejor sus motivos. Platón quiere decir entonces a sus compatriotas: Si os dicen que yo ideé cambios fundamentales, tanto en el orden social como en el político, y que los sometí al juicio público, no saquéis la conclusión de que yo y mis discípulos nos propongamos derribar las instituciones nacionales. Somos fieles a la ley, tanto como lo fué nuestro maestro "cuando se presentó ante los jueces, pudiendo libremente no presentarse", y sufriendo la pena de muerte que le impusisteis, cuando nada le hubiese impedido sustraerse a ella y obtener la libertad y la vida huyendo ilegalmente.

2. En los últimos lustros se han formulado suposiciones referentes a la composición de la "República", de las cuales no trataremos detalladamente en este lugar, sobre todo porque nos vemos obligados a rechazarlas completamente 2). Se creyó que era posible ver tan a fondo el modo de trabajar de Platón que había que desechar el orden cronológico tradicionalmente admitido para la redacción sucesiva de los libros de la "República" y que se había descubierto que esta obra estaba compuesta por elementos dispares. Pues bien, en modo alguno puede considerarse que la "República" sea una obra postuma; nadie puede poner en duda que Platón la publicó íntegra. Sería maravilloso que detrás de la disposición definitiva que uno de los más grandes artífices del estilo dió a las partes de su obra, pudiéramos descubrir la existencia de otra obra anterior; pero si esa tentativa constituía ya una audacia ravana en la aventura, su temeridad subía de punto en virtud de una concesión que no podía eludirse: Que esas hipótesis no podían sostenerse sin apoyarlas en otras hipótesis auxiliares; había *ave* suponer necesariamente que antes de publicar la obra Platón tuvo que introducir en ella modificaciones que fundieran los elementos discordantes e hicieran desaparecer las huellas de la disposición inicial de esas partes. En realidad, cuanto más se profundiza la estructura de la "Re-

pública" tanto más ineludible resulta la necesidad de hacer frecuente uso de esa premisa hipotética. Pero haciéndolo así, cada vez se tornaba mas endeble la base de ese edificio de hipótesis que desde el primer momento parecía muy dudoso. Se pretende que en pasajes vecinos enlazados entre si como por ganchos de hierro a base de anticipaciones, referencias retrospectivas y de la prosecución de la misma imagen, lo que viene después en la versión que tenemos actualmente, había sido lo anterior en la primitiva, y viceversa, y que la apariencia contraria a ésta se debe a que Platón añadió luego algunas cosas y modificó otras. Creemos haber dicho lo suficiente para despertar en nuestros lectores la convicción de que, aun sin descartar la posibilidad de procesos tan complicados, resulta prácticamente imposible llegar a averiguarlos con seguridad o por lo menos con ciertas garantías de verosimilitud.

Lo que la investigación minuciosa de la "República" ha puesto realmente en claro es, además de algunos errores de memoria, lo que ya podía sospecharse de antemano, a saber: que una obra tan vasta y de tan diverso contenido requirió para su terminación un tiempo más o menos prolongado, durante el cual el espíritu inquieto de Platón no permaneció estacionario. Queremos adelantar aún otro hecho. Como todo escritor inteligente que no quiere deslumbrar sino convencer, el autor de la "República" meditó mucho en qué orden iba a dar a conocer los diferentes problemas, de los cuales sabía que levantarían las más grande contradicción y oposición por parte de sus lectores. La economía a que se atuvo para esto, puede reducirse a tres principios. Primero: para tratar de esos problemas espera que haya llegado a una fase más adelantada de la investigación, en un momento en que la mente y el espíritu del lector ya estén cautivados y aprisionados. Segundo: les deja tiempo para que venzan una dificultad antes de presentarles otra y a este efecto procura interrumpir la sucesión inmediata de estos comentarios apelando a recursos literarios. Tercero: Trata esos temas más delicados y difíciles siguiendo un orden progresivo en materia de dificultad y audacia. Y no sólo procede así, sino que también nos lo dice en forma harto clara. Volveremos a referirnos a esto más adelante y esperamos que

esto constituirá el arma más eficaz para luchar contra los ataques de la teoría revolucionaria.

La "República" es un diálogo de recapitulación. Casi siempre son las mismas personas las que intervienen en el diálogo que llena un tomo en octavo y Sócrates informa igualmente de un tirón sobre esta discusión tan prolongada. Sorprende que el ducho escritor prescindiera tan absolutamente de guardar las apariencias y no evitara esa violenta impresión de irrealidad. Considerando que en lo demás impera la más completa premeditación, ese defecto debe tener un motivo determinado, pues, a diferencia de muchos otros hechos semejantes observables en las obras de la vejez de Platón, no puede atribuirse a su creciente indiferencia por la perfección de la forma literaria. Platón, así al menos podemos sospecharlo, despó que ésta su obra maestra fuera considerada como una exposición de conjunto de sus teorías fundamentales y, en conseceuncia, de ningún modo podía renunciar a la homogeneidad de su armazón. El hecho de que acabara reconociendo la necesidad de dejar una parte de su sistema para una exposición especial y tratara de ampliar la "República" convirtiéndola en trilogía o —como pensó durante un tiempo— en tetralogía, debe atribuirse a un pensamiento aparecido mucho más tarde.

3. La gran obra se inicia con un cuadro enternecedor. Sócrates, acompañado por Glaucón, hermano de Platón, vuelve a su hogar desde el Pireo, donde ha asistido a una fiesta religiosa. Polemarco (hermano filosófico del poco filosófico Lisias) lo ve desde lejos, lo hace perseguir por un esclavo y con una amenaza expresada en broma, lo obliga a volverse. Lo lleva a la casa de su padre Céfalo. También éste saluda a Sócrates con la mayor amabilidad. Hacía mucho que los amigos no se habían visto y hablado. Se conversa, ante todo, de la avanzada edad del dueño de casa. Céfalo está contento de haber escapado de los impulsos tormentosos de la juventud; también se alegra de sus grandes riquezas; sobre todo porque le han evitado muchas tentaciones de proceder mal. Su verdadera felicidad reside en saber que siempre ha procedido con justicia. Con esto queda bosquejado todo el fondo de la obra. El sentido ingenuo del respetable anciano ya ha adelantado la solución que finalmente se da al problema, después de un

sinuoso diálogo llevado con amplios rodeos. No bien comienza la verdadera discusión, la dialéctica, con el problema de la naturaleza del derecho o de la justicia, Céfalo desaparece del círculo de los numerosos comensales, llamado a cumplir con una obligación religiosa, y su hijo y heredero Polemarco toma su lugar.

La investigación comienza del mismo modo que en el "Laques", el "Cármides" y el "Eutifrón". Parte de 10 más burdo y frivolo, para tornarse cada vez más delicado y espiritual. ¿Es la justicia simplemente la sinceridad en el trato y la devolución de aquello que otra persona nos ha prestado? Seguramente no; pues, por ejemplo, el arma que una persona normal nos ha prestado, no se la podemos devolver si ha perdido la razón. De ahí que la sentencia del poeta Simónides, que la justicia consistía en "otorgar lo debido", se interprete en el sentido de que lo debido es lo que hay que otorgar, o sea al amigo lo bueno y al enemigo lo malo.

Aquí la discusión se desvía del camino recto, para volver inmediatamente a él. Con una extraña confusión (que más adelante se encuentra a menudo, entre intención y aptitud se formula la siguiente objeción. También el médico y el cocinero conceden lo conveniente, es decir los medicamentos, comidas, bebidas que convienen al cuerpo sano. Entonces éstos también, y lo mismo el timonel si se trata de un viaje por mar, pueden hacer un bien al amigo y dañar al enemigo. En consecuencia, la justicia así interpretada parece quedar atrás si se compara con la capacidad propia de casi toda especialidad, y sólo se muestra útil al no utilizarse (nunca al utilizarse) con objetos. Entonces servirían para proteger el escudo y la guitarra cuando no los utilizamos, pero en el caso de tener que utilizarlos, serían reemplazados por la música y el arte de luchar. Y esto no sería lo peor que podría decirse de la justicia así interpretada. El que mejor sabe conservar una cosa, sabe también robarla mejor, como lo demuestran muchos ejemplos. Así la justicia, que sabe guardar mejor el dinero y demás bienes, llegaría a ser también muy competente en el arte de robar y engañar.

Pero naturalmente —y con eso Platón vuelve de la chusca desviación a la seriedad de la investigación— su meta sería

siempre ayudar al amigo y dañar al enemigo. En este punto estudia a fondo esta separación entre amigo y enemigo. ¿A quién consideramos nuestro amigo? Simplemente a aquel que nos parece bueno. Y lo contrario sucede con el enemigo. Pero ¿no nos dejamos engañar a menudo por las apariencias? ¿Y no se deduce con esto de la regla anteriormente establecida que la justicia daña a menudo al bueno y ayuda al malo? Como esto no puede considerarse de ningún modo como justo, debemos formular la frase de otro modo: dañar al malo, es decir al injusto, es justo, lo mismo que ayudar al bueno o al justo, tanto si éste es nuestro amigo como si es nuestro enemigo.

Pero tampoco se conforman con esto los investigadores. Contra la definición así establecida se invoca la máxima que ya nos es conocida por el "Critón": El justo no debe dañar a nadie, tampoco al enemigo, ni siquiera al peor enemigo. Pues a causa del daño todo ser se torna peor, tanto el hombre, como el caballo o el perro. Y cada cual empeora en la virtud o capacidad que le es propia, virtud o capacidad que para el hombre representa la justicia. (No cabe duda de que en este pasaje se confunde la palabra "dañar" en el sentido de inutilizar y en el de producir dolor o desgracia). Platón tiene plena conciencia de la paradoja de este resultado y de su sentido opuesto a lo que nos han enseñado hasta ahora poetas y sabios.

4. Esta es una de las razones que le hace apresurarse a discutir la opinión aceptada generalmente. La personifica en forma hasta el extremo exagerada y paradójica, y abusando de su libertad artística, la hace sustentar por un personaje poco simpático y muy grosero. Es el retórico Trasímaco de Caledonia, que muchas veces trató ya de interrumpir la conversación, pero se lo habían impedido los demás personajes allí presentes. Ahora aprovecha el intervalo entre dos diálogos, no puede retenerse más y como "un animal salvaje preparado para el salto" se abalanza sobre Sócrates y Polemarco. En oposición al idealismo "infantil" que le disgusta, Trasímaco es un realista endurecido. Obligado a dar su propia definición, declara que lo justo no es otra cosa que "lo provechoso para el más fuerte". Por el más fuerte entiende la autoridad máxima que rige el Estado, prescindiendo de que ésta sea monárquica, aristocrática o democrática. Es necesario agregar en este punto,

que esta definición, siempre que se refiera sólo al derecho positivo, está de acuerdo con los hechos y más aún con las teorías en que se ha apoyado en los tiempos antiguos y en los modernos el régimen representativo y su equivalente en la antigüedad, el gobierno popular directo. Con palabras muy semejantes a las usadas aquí por Trasímaco, habla un autor contemporáneo suyo que enaltece la fidelidad hacia las leyes y el gobierno popular. Este autor habla "de las leyes convenientes para las masas" y llama usurpador a aquel que "derroca el derecho y conculca la ley común a todos y conveniente" 1) Del mismo modo, los actuales defensores del sufragio universal sostienen que sólo éste puede imponer plenamente los intereses de toda la población. Quien esté de acuerdo con esta afirmación, mejor o peor fundada, no duda de que en el desempeño de su cargo los gobernantes se dejan guiar por sus intereses, reconociendo así que aquella definición es acertada si con ella sólo se quiere decir que el derecho vigente en un momento dado es la expresión de los intereses del factor decisivo en el régimen político.

La discusión de esa proposición parte del punto de vista de que este factor puede comprender erróneamente sus intereses, es decir que no es infalible. Trasímaco lo reconoce así y modifica en consecuencia su proyecto de definición, incorporándole las posibilidades de error inherentes a los hechos humanos y haciendo, no sin cierta sutileza, una diferencia entre los gobernantes como gobernantes y como personas. Si el médico o el contador cometen errores, no se les considera médico ni contador; lo mismo vale también para los gobernantes o la autoridad. Platón no logra envolverlo en verdaderas contradicciones hasta que lo obliga a hacer concesiones que bien podría haber evitado, pues la comparación del arte de gobernar con otras artes se utiliza para deducir que los gobernantes, como los médicos o los recolectores de impuestos, no persiguen sus intereses, sino los de aquellos a quienes dedican su arte. Y esto no se erige como un postulado ético, sino que se establece como una verdad abstracta.

Para evitar la posible crítica de que el médico también obtiene ventajas personales de sus esfuerzos, se indica el doble aspecto del médico: el "médico verdadero", que es un "cuidador de enfermos", y el "negociante" interesado solamen-

le en ganar dinero. Es ésta una diferenciación muy importante, que recuerda la tesis formulada hace poco tiempo de que las profesiones más elevadas deben garantizar los medios de vida suficientes a quienes las ejercen, pero no deben servir como fuente de riqueza, con la única diferencia de que Sócrates no hace distinción entre la tesis ético-social y la realidad positiva. En cambio, Trasímaco dice con acierto del arte de los pastores que en modo alguno es su meta el crecimiento de su rebaño, pues por lo menos nos enseña que en el concepto de "arte" o de práctica regida por reglas, todavía no está contenido ningún elemento ético y que por eso era capcioso extraer la conclusión opuesta a base de traer a colación un arte cuyo ejercicio es útil a sus objetos. Es evidente que esto no está de acuerdo con la opinión de Platón, que justamente cambia en este punto la impulsividad del retórico por la brutalidad, poniéndole en su boca expresiones agraviantes. Así como el pastor se aprovecha de su rebaño, así también los gobernantes se aprovechan de los gobernados; eso es su fortuna y el punto más alto de ella lo alcanza el tirano o el usurpador que se apodera, no poco a poco, sino de golpe, del bien ajeno, sea éste privado o público, profano o religioso; y conjuntamente con los bienes, también arrebata a sus subditos la libertad; cuanto más radicalmente proceda tanto más a cubierto estará contra la crítica y la desaprobación, que sólo se dirige contra aquellos que realizan esos hurtos en pequeña escala, pues tanto los ciudadanos de su país como los extranjeros ponderan la felicidad del tirano. Trasímaco, después de esta "catarata" que ha dejado caer sobre los demás oradores, quiere retirarse; pero lo obligan a quedarse y continuar su discurso.

Se nos plantea la cuestión de saber qué hay de verídico en la descripción de este hombre y su teoría. Los breves fragmentos de sus escritos carecen de importancia para la resolución de este problema. [1]) Solamente podemos echar mano de presunciones generales. No podemos dudar de que un cuadro así, proyectado por tan gran maestro de la característica, debe tener mucho de realidad. Seguramente el retórico calcedónico, que contribuyó mucho al adelanto de su arte, no era un modelo de suavidad y de paciencia, pues de lo contrario, la

caricatura trazada por Platón habría sido poco eficaz. También es posible que realmente haya emitido en algún lugar aquella definición de la justicia y del derecho, a pesar de que ni siquiera el título de sus obras, que fueron en parte discursos públicos y en parte tratados retóricos, nos da un punto de apoyo para decidir acerca de esta cuestión. Pero es imposible que un hombre que ocupaba el puesto de orador en una sociedad democrática y que dependía de la benevolencia de la opinión pública, hubiese hablado en tales términos de la tiranía y del derrocamiento de las leyes. No está aun aclarado por qué Platón lo pinta en colores tan desagradables, pues, a pesar de que en una ocasión parece dar a entender que lo acusa, más que de mala fe, de querer discutir y tener siempre razón, en otros lados no evita ni siquiera expresiones como las siguientes: "¿Me tomas por tan tonto que crees que quiero esquilar a un león o gracias a Trasímaco llegar a ser sicofante?" Y: "Entonces, pero nunca antes, vi ruborizarse a Trasímaco". ¿C¡uál es el origen de ese encono? Es un misterio que no podemos solucionar. Lo más importante es esto: Platón necesitaba un pretexto para la teoría sustentada por Sócrates, y no vió inconveniente en presentar a aquel retórico como impugnador de la tesis principal de la "República": la justicia hace feliz al justo.

En este diálogo, Platón está totalmente compenetrado con la teoría prístina y fundamental de Sócrates (cf. pág. 86 ss.) En este momento la justificación moral eudemonística es tan decisiva para él y el problema referente a la coincidencia de suerte y virtud, tan importante, que ni siquiera piensa que alguien podría no aceptar esta tesis y a pesar de todo preferir la vida justa a la injusta. Lanzando una mirada retrospectiva inconfundible al "Gorgias" se rechaza la tentación de deducir de la posible concesión de que la justicia no es más útil pero sí más bella que su contraria, las consecuencias a que se llega en aquel diálogo (cf. págs. 352 *y* 355 s.). Sin embargo, aquella objeción referente al arte de los pastores, sólo había sido atribuida Trasímaco para poder refutarla, como así se hizo a base de la distinción entre el "médico verdadero" y el "negociante". Así también el pastor, en cuanto pastor, debe sólo ocuparse del bienestar del rebaño. Y lo mismo debe valer para toda clase

de autoridad sin excepción. Pues los hombres sólo la aceptan —así se indica a título de prueba— contra una retribución, con lo cual expresan claramente que la autoridad no les aporta utilidad alguna a ellos, sino a los gobernados. En todos los sectores se distingue entre las diferentes artes que llegan a serlo por su rendimiento específico, del arte remunerado común a todos.

En el campo de la acción política existirían dos clases de recompensa: "Dinero y honor" y además de ellos el castigo, que también es un móvil para gobernar. Sólo la última —así dice una afirmación muy sorprendente al respecto— es la que lleva a "los mejores" a tomar el poder, es decir el castigo que sufrirán de ser gobernados por hombres peores, si ellos se niegan a hacerlo. No se tiene en cuenta el espíritu de solidaridad, ni tampoco el impulso innato de actuar, y las dos mencionadas formas de recompensa quedan descartadas a título de "vergonzosas" y, en consecuencia, indignas de los "mejores", que no deben ser ambiciosos ni interesados. Este juicio de la ambición se halla en franca oposición con la opinión griega en general, defendida también por Aristóteles, que dice que la ambición de honor es el motivo básico de la vida política; también contradice a la explicación dada por Platón en el "Banquete", opinión conocida ya de nuestros lectores (cf. pág. 406). Cuanto menos justificada está aquella generalización, tanto más profundamente nos deja ver el alma de Platón. Aparentemente, lo más desagradable para él, era ser dominado por los "peores", es decir por los demagogos de la decadente Atenas, y esta gran amargura de su corazón ha penetrado e impregnado su teoría.

En la misma dirección que hasta ahora, se mueve también la discusión al final del libro. Se le arranca a Trasímaco la confesión de que el bueno es sabio, y la justicia sabiduría. Como tal, constituye una aptitud fecunda. Basándose en esto, se llega a afirmar que es la condición indispensable de una acción fuerte, tanto en las relaciones internacionales como en las nacionales, como también en los asuntos particulares y finalmente en el alma de cada individuo. La dialéctica muchas veces está acompañada por la experiencia. Ningún Estado y ningún ejército, como tampoco ninguna banda

de ladrones o una sociedad criminal, pueden prescindir completamente de la justicia en sus empresas injustas sin dañar a su composición interna. Una consecuencia igualmente desastrosa, de resultas de la ausencia de justicia, resulta también en las relaciones particulares, aunque se trate sólo de dos personas. Pues la discordia y la pelea que nacen de la injusticia, acaban por perjudicar aun el poder de actuación del individuo, que se enoja consigo mismo y llega a hacerse odioso a sí mismo e igualmente a los justos y a los dioses. La deducción llega a su punto culminante en la comparación de Ja justicia como una perfección del alma con el poder de oír y ver como una perfección del oído y de la vista.

5. Si al llegar a este punto el lector titubea y considera que la exposición deja muchos puntos obscuros sin resolver, pues descuida la diferencia entre la opinión y la comprensión, tanto como la existente entre el bienestar colectivo y el individual; si exige al menos una demostración más profunda de aquella relación establecida, entonces no se aleja demasiado del pensamiento de Platón. Pues éste compara inmediatamente a las personas que intervienen en el diálogo con individuos golosos que no pueden dejar de probar todos los alimentos colocados en la mesa, aun antes de haber terminado el plato que tienen delante. Aun no se ha determinado la naturaleza de la justicia; sólo cuando se haya hecho esto, habrá llegado el momento de derivar de ella con exactitud las consecuencias que por ahora no pueden preverse. Dicho con otras palabras: todo lo hasta ahora relatado en el transcurso del diálogo era una "introducción", como se la llama inmediatamente al comienzo del 2º libro, combinación de ejercicio dialéctico y de preparación para los resultados que se pretende lograr. Estos ya se avizoran seductores y con eso se despierta y agudiza el deseo de su obtención segura y su convalidación indestructible.

Este deseo se realiza pronto. Sigue una exposición que puede denominarse prodigio de agudeza, claridad y sabiduría pura. Glaucón y Adimanto, hermanos de Platón, llenos del más profundo entusiasmo, tratan de formular la pregunta lo más claramente posible y sacar a la superficie su causa principal. Su modo da desdeñar toda solución superficial, recuerda aproximadamente el papel desempeñado por Cebes y Simias en el

"Fedón". A pesar de la promesa formulada al final del libro I, no se plantea ahora primero la definición conceptual de la justicia, sino que se habla de la fuerza bienhechora que ejerce sobre los justos. Esto sucede en una forma que coincide completamente con la severa investigación experimental del tiempo moderno. No se utiliza naturalmente su método para llegar a la solución —lo que sería una necedad—, sino para la formulación de un problema ético. Hay que formarse in mente dos instancias, que no se diferencian de otro modo que por la presencia o ausencia del factor problemático (aquí de la justicia), que es preciso analizar para establecer su eficacia. En este sentido se contrastan primero el "perfectamente justo" con el "perfectamente injusto". Luego la justicia y la injusticia se "desvisten" de todos sus accesorios comunes (reputación buena y mala, recompensa y castigo, etc.), y hasta se llega a invertir estos accesorios. Con esto tenemos frenta a frente dos casos diametralmente opuestos. En uno de ellos (A) aparece la justicia, mientras que le faltan todos sus accesorios. En el otro caso (B), encontramos a los accesorios de la justicia, pero falta ella misma. Para la representación de la suposición se utiliza al principio el anillo de Giges, que posee la virtud de hacer invisible a su portador, y con su ayuda el injusto puede cometer cualquier acto malvado sin recibir castigo alguno, y sin que por eso sufran su honor y su reputación. En consecuencia, seguirá tranquilamente adelante hasta llegar al límite de lo injusto, estando al mismo tiempo colmado de bienes terrenales. Su antagonista, su "contraste", es aquel justo que no obtiene ninguna ventaja ni provecho de su actuación virtuosa, sino que, al contrario, no se le comprende nunca, se le persigue, maltrata y martiriza hasta el extremo. Sólo cuando pueda probarse que aun en esas condiciones el justo es más feliz que el injusto, sólo entonces podría aceptarse la tesis de Sócrates.

El papel del anillo de Giges, o como Platón lo llama en otro lado: el manto encubridor, lo desempeña en la vida diaria lo que llamamos hipocresía, las mañas del "zorro" e intrigas de "fingido decoro". Ponen a la "apariencia" en lugar de la "realidad". Y con eso se conforma la mayoría de la gente. Tratan de obtener todas las ventajas que la apariencia de la

justicia trae consigo y conseguir éstas con el mínimo esfuerzo real. Tampoco se asustan de la venganza de los Dioses aquellos que creen en la fuerza redentora de la falsa devoción a tenor del principio: "Roba, pero sacrifica algo de lo robado".

No hay que alabar las apariencias, las "opiniones y recompensas de la justicia", sino que importa averiguar cuál es la fuerza inherente a ella. Tampoco hay que decir simplemente que es un bien y su contrario un mal, sino que hay que averiguar qué "influencia tiene cada uno de éstos en el alma de sus dueños, a pesar de que sea desconocida su existencia, tanto para los dioses como para los hombres", pensamiento que Platón expresa y recalca fuertemente al referirse, quizás no tan casualmente, a una sentencia de Hipócrates (cf. I, 334 s.).

Viene a continuación aquel giro del diálogo, que pasa del individuo a la sociedad y que por primera vez formuló la interpretación orgánica del Estado que hoy ha llegado a ser lugar común. Sócrates se declara incapaz de resolver inmediatamente el problema así planteado. Sólo podría hacerlo indirectamente. Si nuestro poder visual no basta para leer una escritura pequeña a gran distancia, entonces consideraremos casualidad dichosa el hecho de encontrar la misma escritura en otro lugar con letras más grandes y en un espacio mayor. Llegaremos a entender lo que significa el carácter de la justicia en el alma del individuo, si primero la buscamos donde aparece con mayor magnitud. Con mayor claridad encontraremos el "desarrollo de la justicia e injusticia" en el "desarrollo de la sociedad". Con esto se inicia el estudio genético del Estado.

6. Si no hubiésemos heredado de Platón otra cosa que la siguiente construcción del origen del Estado, la concepción materialista de la historia podría muy fácilmente reclamar para sí al gran idealista. Pues éste deriva por completo el origen del Estado de las necesidades económicas. Primeramente de las "necesidades múltiples" del individuo que no sabe conseguirse sus alimentos, vestimentas, vivienda, etc., de lo cual nace la necesidad de la colaboración y de la división del trabajo. Poco a poco el grupo de los productores se agranda, agregándose a las necesidades directas las indirectas y el trabajo de sus constructores. El campesino, por ejemplo, necesita el ara-

do y con ello también el trabajo del constructor de arados. Mas tampoco la sociedad constituye una unidad económica aislada; necesita productos extranjeros, que no puede obtener en su propio territorio; los gastos de la importación necesaria al efecto, sólo pueden compensarse con una exportación correspondiente, que sirva también para colocar la producción que rebasa las necesidades internas. Tampoco se olvidó la necesidad de la intervención del comercio mayorista y minorista y la utilización de auxiliares mediante arrendamientos de servicios.

A la descripción idílica de esta sociedad de tipo aun muy simple —en la cual la justicia e injusticia buscadas, se encuentran aún en sus comienzos—, sigue la exposición de los cambios originados por el aumento de bienestar. 1) Así como se añaden al pan las demás comidas más sabrosas, así a la satisfacción de las necesidades de la naturaleza se añade en todas partes los placeres más refinados. Pronto la ciudad está repleta de servidores del lujo: de utensilios artísticamente fabricados y valiosos objetos de adorno, de pintores, artistas, bailarinas, panaderos, cocineros, niñeras, pedagogos, de médicos, muy necesarios para ese tren de vida, etc. El aumento de la población hace que el Estado parezca estrecho. Con eso se ha dado el origen de la guerra, la cual, si se quiere llevar con eficacia, de acuerdo con el principio de la división del trabajo, cada vez más acentuado, requiere un ejército profesional. Se insiste en la dificultad de lograr que los guerreros o "guardianes" del Estado, al igual que los buenos perros, sean al mismo tiempo: salvajes para afuera y mansos para adentro; esto se consigue sólo por medio de la educación.

Con la pregunta: "¿Cómo debemos educar a los guardianes?" penetramos en un territorio completamente diferente. Al anterior cambio de tema del individuo a la sociedad, sigue otro cambio mucho más profundo: el paso de la realidad a lo ideal. Se necesita cierto esfuerzo para comprender el modo de proceder de Platón.

La primera impresión es de enorme arbitrariedad. Había comenzado a escribir como si dijéramos la historia natural del Estado y de la sociedad, para describir en su génesis y esencia la génesis y esencia de la justicia e injusticia, y ahora, de repente, abandona el relato de los hechos reales o de lo que de-

bió parecerle como tal, y comienza a diseñar un cuadro modelo del Estado, que se aleja mucho de toda realidad. La exposición genética es reemplazada por una construcción ideal, en lugar del "así fué", encontramos ahora un: "así debe ser". ¿No se daba cuenta Platón de ese cambio brusco? ¿O cómo pensaba poder justificarlo?

La contestación acertada es, probablemente, la siguiente: Platón no cree que erija un ideal subjetivo puro, uno entre muchos. Sus rasgos fundamentales, aunque no todos los detalles (como a menudo pone de manifiesto), son realizables para él; no son meros "deseos" piadosos y perfeccionamientos de los hechos históricos, pedidos por la naturaleza del hombre; por consiguiente, cabe afirmar sin incurrir en absurdo que le parecían algo así como una etapa posterior del proceso de desarrollo natural. 1) Y cuanto más ha adelantado este proceso, tanto más perfectos han llegado a ser Estado y sociedad, y tanto más espera encontrar la justicia, bien definida, en una sociedad así organizada (como él mismo lo expresa al comienzo del cuarto libro), y asimismo la injusticia en el tipo de sociedad opuesto.

Naturalmente, alguna cosa forzada había de resultar en la elaboración de una obra así, que, aparte de numerosos temas secundarios, trata de unir, para hacer un todo, tres temas principales, sólo por muy leves vínculos unidos intrínsecamente entre sí: lo moral-filosófico, lo político-filosófico y lo histórico-filosófico. A pesar del increíble arte estilístico que Platón demuestra poseer aquí —arte que probablemente no tiene rival en toda la literatura y que fué demasiado grande como para ser comprendido y apreciado por todos sus intérpretes— no puede evitar completamente ciertas brusquedades durante los cambios de rumbo, sobre todo en la combinación de los dos temas mencionados en último término. Con audacia mayor aún procedió Platón cuando vuelve de nuevo del ideal a la realidad, y cuando pretende que todas las demás formas de Estado provienen de la decadencia de su Estado modelo. Es lo que sucede al comienzo del libro VIII; pero estamos aún en el segundo, en el comienzo de las exposiciones dedicadas a la educación de la clase superior o guerrera.

7. Estas exposiciones alcanzan una extraordinaria profundidad, pues es característica de la obra que el material ob-

tenido en el transcurso de la conversación sea siempre para Platón motivo para extenderse por un enorme terreno, hasta agotarlo casi por completo. La educación está presidida por la narración de mitos: Por eso se estudia cuidadosamente el mito de los dioses y se prosigue a fondo la crítica de las ideas populares, encarnadas sobre todo en la poesía homérica, crítica que había sido iniciada por Jenófanes y continuada por Eurípides (cf. pág. 25 y I, 193). Y no sólo se cercenan las exageraciones de la mitología que son reprobadas por el criterio moral general o por el específico de Platón, sino que también sufren modificaciones profundas las doctrinas teológicas. La "divinidad" es, sin lugar a dudas, "buena" y precisamente por eso "no es el origen de todo"; el mal nace de otra fuente, especialmente de la culpa propia del ser humano (cf. pág. 381). Esta es una de las teorías básicas en que más insiste la obra. Con el mismo fervor se da a conocer la segunda, que parece dirigida contra el antropomorfismo en general: los dioses no engañan, no se dejan ver con distintos disfraces, pues no hay ningún poder superior al suyo, que pudiera obligarlos a proceder así; y tampoco podrían ellos, enemigos de cualquier clase de engaño o mentira, hacerlo por voluntad propia.

El capítulo de la religión —pues así podría llamarse a esta exposición armónica y cuyos límites están estrictamente marcados por su autor— contiene además otros dos puntos importantes: Todos los relatos de las atrocidades que se suponen cometidas en el mundo existente debajo de la tierra y también toda aplicación de las palabras que las recuerden, son eludidos a causa de sus efectos perniciosos para la humanidad. Se hace esto con tanta precisión y seguridad que se cree que este diálogo ha llegado a una nueva fase en el desarrollo de Platón, muy alejada, al menos, del "Fedón" (cf. pág. 449) ; en todo caso el espíritu de Platón ha sufrido muchas modificaciones en este sentido, pues en el último libro de la "República" se complace precisamente en describir terrores. Finalmente se discute también en detalle la creencia fomentada por los pcetas en el bajo nivel moral de los hijos de los dioses o héroes.

La forma del relato se adapta a su fondo. Ante todo, se hace una distinción entre la forma de exposición que realmente relata y la que imita o dramatiza, y la última, que en modo

alguno se limita sólo al drama, sino que es propia también de la epopeya homérica, se rechaza categóricamente. Se procede así por dos motivos, uno general y otro especial, pues, en primer lugar, todos los miembros de la sociedad deben ser educados según la más estricta división del trabajo. "Nuestro Estado", continúa diciendo, "no necesita ningún hombre que realice dos ni, menos aún, más clases de trabajo; cada uno debe desempeñar sólo un oficio, el campesino será sólo campesino y no, al mismo tiempo, juez; el guerrero será sólo guerrero y no también comerciante". A este tipo de carácter a que se aspira, se opone la capacidad de desempeñar varios cargos, y por esta razón aun el más elevado maestro de ese arte, se aleja con todos los honores del Estado ideal. Segundo: lo imitado se refleja en el imitante; de ahí que sea preciso evitar todo lo que pueda disminuir la aristocracia espiritual de la clase reinante, todo lo que pueda disminuirla o llevarla hasta igualar a las clases inferiores. En la misma idea están inspirados los preceptos dados para la poesía lírica, el ritmo, la melodía y la música. A todos ellos se les atribuye una influencia exterior sobre el carácter, así como todo lo que el hombre hace, ve y oye, hasta cómo arregla su casa, tiene una influencia benigna o perjudicial, y, en consecuencia, debe ponerse completamente al servicio de la moral. De la música se destierra todo lo enervante, todo lo inquietante y apasionado, y por eso hasta se prohibe la construcción de algunos instrumentos, entre los cuales se encuentran las flautas.

A la música le sigue el segundo de los elementos importantes de la construcción helénica: la gimnasia. Su práctica exclusiva, dice aproximadamente Platón, llevaría al embrutecimiento, así como la de la música llevaría al enervamiento. Del mismo modo que la música se entiende en el más amplio sentido, como el conjunto de artes de las musas, así la gimnasia se refiere a todo lo relacionado con el cuidado del cuerpo, con inclusión de toda la dietética; hasta llega a relacionarse con el arte de curar, como veremos más adelante. No puede extrañarnos que se exija sobriedad y moderación, como también limitación en lo que respecta a los ejercicios físicos. También se considera que la educación que proviene de la gimnasia y de la música, alcanza a todas las edades y que es preciso

evitar minuciosamente cualquier innovación. Sólo nociones básicas se indican de las demás costumbres de los guardianes: se evitará en lo posible que posean bienes privados, no deberán llevar una vida individual; todos deben sentirse como hermanos — fin al cual se llegará con oportunas mentiras sobre las diferencias del origen de las clases. Oro y plata — deben enseñar las autoridades — están unidos al cuerpo de los llamados a gobernar y a la masa de los guerreros, a los cuales se les llama ahora "ayudantes"; mientras que a los campesinos *y* artesanos se les une el hierro y el cobre.

Sín embargo, se evita la separación completa entre las diferentes clases, pues según las capacidades o incapacidades de cada cual, el individuo puede pasar de una clase *a otra* superior o inferior. Pero sólo se nos dan, en esta parte de la obra, breves indicaciones, que se refieren exclusivamente al lado moral del asunto, de cómo se establecen las autoridades y cómo se eligen las personas indicadas para gobernar al Estado entre la totalidad de los guardianes. Deben gobernar aquellos que posean la mayor cantidad de comprensión para la sociedad y los que tengan la mayor fortaleza para luchar contra las tentaciones de cualquier clase. Platón mismo afirma en una parte del tercer libro que con esto se ha tratado al asunto sólo "grosso modo"; al mismo tiempo da a entender bien claramente que más adelante dará una explicación "más detallada". 1)

8. Eso y más aún, debe decirse el lector reflexivo, pues por su naturaleza la organización de la propiedad está íntimamente ligada a la organización de la familia, y, sin embargo, en el cuarto libro se alude claramente a que ésta última, la modalidad "de bienes correspondientes a la mujer; del matrimonio y del engendramiento de hijos", se reserva para un estudio ulterior. Pero la demostración más decisiva de que, contra la opinión de tantos y tan famosos investigadores, la exposición que a] final de ese libro se hace del Estado ideal jamás significó para Platón una terminación propiamente dicha, es la siguiente: En toda esta parte (como tampoco en la del libro quinto libro que muchos agregan aún a este "estrato") no *se* alude con una sola palabra a la educación intelectual. A modo de recapitulación, los medios de instrucción aquí mencionados se indican con las siguientes palabras: "Práctica y costumbre, pero

no conocimiento" [1]. Es imposible que el otrora discípulo de Sócrates, el gran pensador que en tantas obras defiende y acepta ante todo la existencia del conocimiento de la filosofía, de las ciencias naturales, del intelecto, haya podido olvidarlo por completo. Y, en realidad, no lo ha olvidado. En estos libros recuerda más de una vez la filosofía y la inclinación filosófica que él califica de indispensable para los guardianes. Mas nada dice de la educación del intelecto. El filósofo debía de haberse tranquilizado por saber mejor que nadie lo que en la "República" llegó a expresar: que "sólo posee conocimiento quien ha servido a éste" [2]. Pero precisamente todo esto sólo en borrosos contornos podía mencionarse en este temprano pasaje, puesto que la elección del guía del Estado y la diferenciación en general de la clase superior, dependen de los distintos grados de instrucción científica y los progresos efectuados en este sentido.

Nos hemos extendido porque era preciso entender la construcción de la gran obra y tratamos de defender esta comprensión contra errores muy generalizados. Platón procedió con la mayor cautela y magnífico tacto artístico. Tuvo que ordenar cuidadosamente el material confuso, si no quería actuar desconcertadamente. Debía separar, con suma atención, los diversos temas que se proponía agotar hasta el fondo. El maestro también debía tener cuidado al anticipar ideas que un lector poco inteligente habría podido manejar abusivamente. En todo lo posible debía evitar toda alusión a lo que sólo estaba decidido a dar a conocer a sus lectores adictos y que gozaban de su confianza; más aún: al principio (lo dice él mismo) se veía obligado a "ocultar" una parte de la imagen total [3]. De la idea básica del Estado ideal, sólo debía dar a conocer lo indispensable para la primera fase de la investigación, para la determinación de la esencia de la justicia.

9. Mientras que Platón deja así escurrirse entre sus dedos muchos temas insinuados, agarra con fuerza los que lo llevan directamente hacia el fin perseguido. Cuanto más se acerca a éste, tanto más brillante es su exposición. Hay que buscar la justicia en el Estado, en el Estado modelo. Esto se hace de un modo que recuerda al método moderno de los restos o saldos pendientes. Primeramente fija su mirada en la sabiduría.

Esta se separa de todos los demás conocimientos y se equipara al buen consejo; se la encuentra en aquella pequeña parte de la ciudadanía que gobierna el Estado. Luego se habla del valor, cuya naturaleza lleva al conocimiento de lo verdaderamente temible, cuya fuente es la clase guerrera que se educa según leyes establecidas. Le sigue la sofrosine, que ya se distingue de las dos cualidades antes mencionadas por no pertenecer a una parte de la naturaleza de algunos, sino a toda la sociedad, y cuyo modo de ser consiste, tanto en el individuo como en la sociedad, en que los elementos mejores y los peores estén de acuerdo, un acuerdo que descansa en el dominio de los más capaces y la sumisión de los demás. Es necesario ahora investigar la cualidad restante: la justicia. Sócrates se compara a sí mismo y a los demás oradores con cazadores que rodean a un matorral. Hay que perseguir cualquier huella para que no se les escape la noble presa. Ya están a punto de abandonar la empresa por ser el territorio intransitable y el lugar oscuro. Entonces Sócrates emite una exclamación de alegría; cree haber encontrado la pista. ¿Para qué buscar lo que ya se tiene en las manos? Es el principio de la división del trabajo o especialización de la ocupación, principio tiempo ha descubierto en la génesis del Estado y a menudo aplicado para la construcción del Estado ideal. Si cada cual posee y rinde lo que le corresponde, entonces reina la justicia. Esta se pone de manifiesto en el Estado cuando todos ocupan en él la posición que les corresponde, de suerte que cada clase ejerza su "actividad especial o peculiar". Por razones que Platón no tardará en indicar, estas clases son tres: los artesanos, los ayudantes y los guardianes. Pero de momento este resultado no debe considerarse definitivo. Lo que hasta aquí se ha leído con letras mayúsculas, también debe poder leerse ahora con letras minúsculas (cf. pág. 471) ; hay que volver nuevamente del Estado al individuo, y de éste nuevamente al Estado. Sólo de estas comparaciones se originará, como del frote de dos maderos, la llama entera y luminosa. De ahí que la investigación se dirija primero hacia el individuo y hacia las distintas partes del alma individual.

La demostración de que ésta se compone de partes, resulta sumamente laboriosa y está expuesta a no pocas críticas. Se

considera imposible que un mismo individuo realice y sufra al mismo tiempo cosas contradictorias. La aparencia opuesta a esta teoría, al principio de contradicción, desaparece después de una meditación más profunda. Si una persona está parada tranquilamente y mueve al mismo tiempo sus manos, entonces el cuerpo en conjunto está inmóvil, pero una parte se mueve. Si un trompo gira y permanece al mismo tiempo en un lugar fijo, entonces se encuentra inmóvil en cuanto a la posición horizontal, pero lateralmente se mueve. En cambio, sería imposible que un individuo ansiara y desdeñara a un tiempo el mismo objeto, que lo deseara y lo rechazara. Y, sin embargo, sucede que alguien, por ejemplo, tenga sed, desee beber y al mismo tiempo (por alguna razón, podría ser por razones de salud) rechace toda bebida. Entonces debe haber partes diferentes del alma, una de las cuales quiere tomar bebida y la otra se opone a ello. A esta contradicción entre la razón y el deseo hay que agregar otra entre el deseo y los impulsos "animosos" (de la clase del enojo, ambición, etc.). Así le sucedió a aquel Leontio, que al pasar por el lugar donde se ejecutaban los reos, sintió el deseo de mirar los cadáveres allí expuestos aunque al mismo tiempo se oponía a hacerlo, pero finalmente al ser vencido por su deseo y al mirar los cadáveres, exclamó, dirigiéndose a sus ojos: "¡Satisfaceos, infelices, en la contemplación del magnífico espectáculo!". Basándose en esto, Platón llega a distinguir tres partes del alma: la razonable, la apetente y la "animosa" o "afectiva". Esta última, si no está corrompida, se pone del lado de la razonable en caso de conflicto. Entonces ataca a los deseos indómitos y lucha contra ellos, hasta que la razón la obliga a calmarse, como el pastor al perro. Los guerreros o "ayudantes" se asemejan a esos perros peleadores que son dominados por los pastores del pueblo, por los gobernantes. De esta suerte volvemos a encontrar a las tres clases sociales en el alma humana, puesto que la categoría inferior, los artesanos, se equipara al elemento apetente. 1)

Nuestros lectores seguramente se extrañarán por la genial audacia de esta comparación, en la cual aparecen en peregrino connubio una visión profunda y una propensión subjetiva. Pensemos, sobre todo, en la equiparación de los artesanos con la

parte apetente del alma, equiparación fundada en parte en la verdadera afinidad que existe entre la tarea que incumbe a las clases que forman la base económica de la sociedad y la que incumbe a los apetitos que estimulan la alimentación y procreación del individuo. En Platón, esa analogía sube de punto a causa del aristocrático desprecio de que él hace objeto, no sólo a los "malos y artesanos" dominados por el "afán de lucro" sino también a los apetitos que quieren hacer descender el alma desde su reino ideal a lo terreno.

A toda la teoría puede reprocharse que no suprima todas las dificultades inherentes a la aceptación de diferentes partes del alma, pues los conflictos que esta teoría quiere explicar, no sólo se producen entre las diferentes partes del alma, sino también en el interior de cada una de éstas. Así, por ejemplo, dentro de la parte apetente: cuando en el alma de un niño la necesidad de dormir y de comer se disputan cuál se satisfará primero. Lo que en esa psicología rudimentaria tiene verdadero valor es la tesis de que no estamos autorizados a atribuir funciones espirituales a una sustancia uniforme; pero, del mismo modo que tampoco se llega a un resultado satisfactorio con la suposición de la existencia de tres o un número cualquiera de estas substancias, tampoco interviene para nada en esto el principio de contradicción, pues éste sólo podría oponerse a una afirmación como la siguiente: A quiere y no quiere al mismo tiempo; siempre que por querer entendamos no sólo un deseo, sino una firme resolución que constituya realmente un acto psicológico uniforme o por lo menos una tregua pasajera, obtenida gracias a la unanimidad entre los tres elementos del alma o impuesta a una minoría rebelde. En modo alguno se opone al principio de contradicción la circunstancia de que en la conciencia se mezclen tendencias antagónicas, que, como impulsos mecánicos coexistentes, se anulen entre sí o se combinen para formar un cuerpo nuevo. Lo imposible en ambos casos es que alguna de estas formas resultantes exista y no exista al mismo tiempo.

10. Evidentemente, Platón, continúa su trayectoria sin atender a estos reparos. Hace exclamar a Sócrates que de este modo nuestro sueño se ha realizado. La división del trabajo

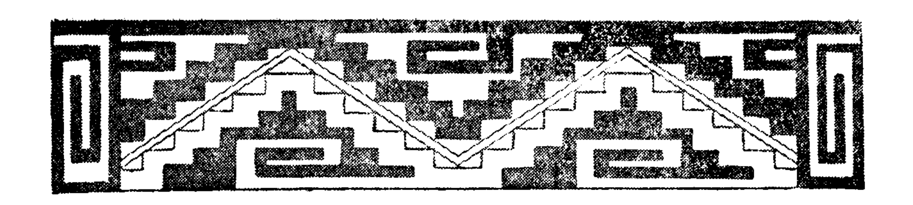
nos llevó al buen camino correcto para llegar a conocer la justicia. Así como los diferentes oficios en el Estado están separados entre sí, así también deben separarse en "el alma los diferentes estados". Su felicidad se basa en esta separación y en su colaboración armónica. Esa es la naturaleza de la justicia, mientras que lo contrario, "la rebelión de una parte del alma contra el resto", y "la confusión y el desvarío" resultantes de ello, no son otra cosa que "injusticia, intranquilidad, cobardía, idiotez, es decir, toda la maldad". Así como la salud del cuerpo depende de la relación natural existente entre sus partes, de las cuales algunas son las dominantes y las otras las dominadas, y la enfermedad es la inversión de este orden, lo mismo sucede también en el terreno moral. De este modo, "la virtud es salud, belleza y fuerza del alma", y el pecado es su "enfermedad, fealdad y debilidad". Con esto, la investigación ha llegado a un término, al menos momentáneo. Pues sería "ridículo" plantear ahora la cuestión de si la justicia ayuda realmente al justo y si la injusticia daña al injusto, independientemente de que la virtud del primero o el pecado del segundo permanezcan o no ocultos.

¿Quién puede extrañarse de que se lograra totalmente esta magna empresa, que se propone colocar a la moral en su base natural y terminar para siempre con la funesta división de las normas humanas — ese intento que con su arrogante grandeza habría de brillar durante siglos ? El don genial del poeta-filósofo para discernir las semejanzas no estaba a la par de su capacidad de ver las diferencias. Además, se dejó sojuzgar completamente por el hechizo del número (tres partes del alma, tres estamentos).

Es una falta de rigor lógico patente para cualquiera el considerar que los límites entre la sofrosine y la justicia se borran hasta hacerse casi indiscernibles y que la justicia dista mucho de estar separada completamente de todas las demás virtudes. Este defecto se halla íntimamente relacionado con una falla más profunda de toda esta exposición: Nos referimos a la insuficiente separación entre la moral individual y la social. De ahí que el verdadero contenido de la justicia, la esencia de las exigencias sociales (que en principio no tiene nada en común con la higiene espiritual, a pesar de la gran

acción recíproca que existe entre ambas zonas) se pase a veces en silencio y otras veces se traiga a colación sin el menor fundamento.

Pero no son estas dudas que debe formularse el lector moderno lo que en este caso moderó el tono de Platón, haciendo que se reservara para más adelante la expresión de plena satisfacción por su triunfo. Se guardó esos acentos más fuertes para otro pasaje muy posterior que constituye en realidad la verdadera meta de la investigación. Diremos sólo brevemente qué es lo que falta para llegar a ella. El Estado ideal encuentra en el orden familiar su fundamento principal y en el dominio de los filósofos su coronación. Sólo con este edificio constitucional perfecto se le puede comparar el opuesto: el Estado imperfecto, con sus múltiples fallas, aquel que cada vez se aleja más y más del ideal, pero que representa la realidad histórica. El material total para la solución definitiva del problema básico de la obra entera, se obtiene únicamente por el hecho de asociar los tipos humanos correspondientes a los dos tipos de constitución: el ideal y el real. Lo que sigue después son apéndices que corroboran las conclusiones obtenidas y vuelven a tratar temas ya comentados, para cuya solución total no había medios suficientes al principio; y finalmente encontramos uno de esos cuadros del mundo real y del de más allá, con que, como ya vimos en el "Fedón" y en el "Gorgias", Platón se complacía en poner como coronación de sus obras maestras.



CAPITULO XII

LA "REPÚBLICA"

(Continuación)



ESDE esta visión anticipada volvamos al comienzo del libro quinto donde, tras anunciar que se va a hacer un examen completo de las formas de Estado "equivocadas", se produce un cambio de rumbo mediante uno de los artificios usados por Platón también en otras ocasiones. Dos oradores, los hermanos de Platón, han estado conversando en voz baja, pero no tan baja que Sócrates no oyera la pregunta: "¿Lo dejaremos de lado?" Se refieren al problema familiar y al de la mujer, antes dejado de lado, cuya inmediata solución exigen Glaucón y Adimanto. Sócrates accede contra su voluntad. Ve elevarse ante sí una "enorme cantidad de discursos". "Titubea" ante la singularidad de lo que va a exponer, ante las propuestas extraordinarias, cuya realización parecería tan dudosa como su eficacia. Pero alentado por la ayuda de sus compañeros, se anima a expresar aquello que "por insólito resulta ridículo", y se alegra (indicio importante para estudiar la composición) de no haberlo hecho ya donde en realidad hubiese correspondido. Sigue lo que nosotros llamamos emancipación de las mujeres, su liberación completa y hasta su equiparación con los "guardianes" masculinos; que les permite ocupar aun los puestos más elevados. Como fundamento de esa equiparación, que incluye asismismo la intervención de las mujeres en la guerra, se aducen analogías de la vida animal y la afirmación de que existe entre los dos sexos una di-

ferencia cuantitativa, mas no cualitativa, en cuanto a sus capacidades. En consecuencia, también se rechaza la objeción derivada del principio de división del trabajo. Del mismo modo cabría prohibir el oficio de zapatero a las personas calvas, fundándose en que otros poseen cabello o viceversa. El término medio de las mujeres no es diferente de los hombres, sino mas débil, más débil en todo aspecto; pero de ningún modo hasta el punto de que esa inferioridad no tenga excepciones, sino que, al contrario, "más de una mujer" aventaja a "más de un hombre". De ahí que también la educación debería ser la misma para ambos sexos; Platón ni siquiera se arredra ante la desnudez de las mujeres en los ejercicios gimnásticos considerando que "estarán envueltas por la virtud en lugar de las vestimentas". Este párrafo termina con gran seriedad, invocando muy oportunamente una frase de Píndaro, y con la rotunda proclamación de que la utilidad y el daño son los únicos criterios justificados para medir el valor.

Pero apenas Sócrates se ha alejado de una "ola" que amenazaba con devorarlo, ve acercarse otra, mucho más poderosa aún. Es el problema del orden familiar, o expresándolo con más claridad: la supresión de la familia. Platón habla en este respecto de la comunidad de mujeres, pero esta expresión es muy exagerada y no muy adecuada, pues no piensa en la promiscuidad, sino en matrimonios temporales, concertados sobre todo con vistas a obtener una descendencia fuerte y supeditados a las más severas reglas, inspiradas en el modelo de la cría de animales de raza.

Sin embargo, la denominación de "comunidad de mujeres e hijos" no fué elegida al azar. Quiere señalar con toda la claridad y crudeza posibles el antagonismo de ese tipo de sociedad con la "desmembración" de la sociedad en familias separadas, desconocidas entre sí y, a menudo, hasta enemigas. Los hijos nacen "para el Estado"; sólo se crían los mejores descendientes de los "mejores" padres; se establece rigurosamente ia edad de la procreación (para las mujeres entre los 20 y 40 años y para los hombres entre los 30 y 55 años). Las personas mayores pueden tener libremente relaciones sexuales, pero no se les permite criar hijos nacidos de estas uniones. En todos los casos, inmediatamente después del nacimien-

to los hijos se separan de sus padres, para ser entregados al Estado, que los cuida y educa. Así se corta todo lazo de unión entre padres e hijos, que no se conocen como tales. Se considera gran adelanto que todos los jóvenes de la misma edad se tengan por hermanos, y asimismo que la afinidad natural segura pero limitada, sea sustituida por otra más amplia aunque hipotética. Con ello quiere alcanzarse el más alto grado de uniformidad orgánica en la sociedad, o mejor dicho, entre los guardianes —pues sólo se habla de éstos. El mejor Estado es aquel en el cual "lo mío y lo tuyo" separe lo menos posible a los hombres, y cuyos miembros estén unidos entre sí con la misma fuerza con que se juntan los miembros del cuerpo humano. Platón sólo admite dudas en cuanto a la posibilidad de esta innovación tan profunda, pero no en cuanto a su eficacia. Yo creo que la observación de hechos paralelos, que en modo alguno faltan, y la comparación imparcial de un orden de vida así con aquel a que estamos acostumbrados, nos permite invertir justamente ese juicio.

2. No bien Sócrates deja tras sí la segunda de las "olas" temidas, nos lleva poco a poco a aquel lugar donde puede luchar por última vez contra las "tres olas", Justamente es el problema de la posibilidad de un cambio así, cuyas consecuencias benignas están dibujadas con los colores más vivos, lo que nos lleva al problema más elevado y delicado. Después de una exposición del derecho de gentes, que seguramente se ha intercalado en este lugar para permitir al lector juntar nuevas fuerzas, se busca el punto dónde comenzó la reforma, para pasar, con el menor desgaste posible de energías, de la organización del Estado antiguo y malo, al nuevo redentor. Otra vez, y con mayor intensidad que antes, Sócrates teme ser aplastado por el ataque ridiculizante e irrespetuoso; pero no por eso dejará de formular la frase salvadora: "no finalizarán los males de los Estados, me refiero a los de la humanidad en general, hasta que el poder político y la filosofía se unan para formar un todo, hasta que los filósofos lleguen a ser reyes o los llamados ahora reyes y poderosos comiencen a filosofar de veras y no sólo superficialmente. Sólo entonces podrá crecer nuestro Estado y ver la luz del sol". Con razón se ha calificado esta parte de llave de bóveda de toda la obra. [1])

La inteligencia máxima, aquella que posee la mayor cantidad de preparación científica, puesta al frente de la sociedad —no podía esperarse otra cosa de Platón. *La* razón de que tarde tanto en satisfacer esta esperanza, de que reserve tanto tiempo sin jugar su más fuerte triunfo, la ha explicado en parte él mismo con su símil de las "tres olas", cuyo peligro aumenta siempre progresivamente, y en parte lo sabemos por la continuación del diálogo, que nos lo dice con toda claridad. Relacionado con la proclamación del dominio de los filósofos está el problema de la formación de estos soberanos. Esto le da ocasión a Platón —sería quizá mejor decir el pretexto— para dar a conocer todo aquello que constituye su teoría científica; del mismo modo que en los primeros libros, la educación de los guardianes lo lleva a hablar de mitología, religión, música, poesía y gimnasia, temas todos ellos que rebasan ampliamente su fin inmediato. Es comprensible que este tema, el más difícil y sutil, no sea tratado hasta llegar a un lugar más adelantado de la obra. Primeramente se pone de relieve el mayor rigor y sutileza de esta exposición contrastándola reiteradas veces con las descripciones más toscas y resumidas de los primeros libros, que se vuelve a mencionar junto con las anticipaciones de temas en ellos expresadas. También se hablará aquí más detalladamente de la teoría de las tres partes del alma, para llegar a una comprensión "mejor" de ella y de la teoría de las virtudes en ella basada. Se emprende con esta explicación un "camino más largo", indicado ya en una parte del cuarto libro. Nada nos impide y todo nos invita a ver *en* esto la realización de un plan existente desde el principio y desarrollado con sumo cuidado 1).

No son muchos los que lograrán llegar a los destinos más elevados, pues se les opone un antagonismo natural de cuya existencia Platón ya se ha quejado en otras ocasiones. La sólida capacidad de carácter, indispensable también para perserverar en el trabajo científico, va acompañada a menudo de incapacidad intelectual, mientras que la facilidad genial de la producción y comprensión intelectual, no posee generalmente la fuerza necesaria para poder llevar una vida digna. La elección de las raras naturalezas que reúnen estas condiciones antagónicas, sólo puede realizarse gracias a la amplia

instrucción espiritual que "antes se había dejado de lado". De la descripción profunda y amplia de esta instrucción se ocupa parte del sexto libro y todo el séptimo.

Es evidente que lo primero que debe demostrarse es por qué la filosofía es apropiada para el cargo tan elevado que se le ha asignado, y explicar por qué actualmente es tan despreciada. La naturaleza filosófica en sí tiene íntima afinidad con todo lo bueno. El amor a la verdad y el deseo de saber la caracterizan, creándose así un cauce profundo para que discurra el río de su afán y sus deseos, que aquél absorbe totalmente. Justamente por eso, el filósofo no está ávido de bienes, pues sólo necesita muy poco de aquello que se compra con el dinero. También le son extrañas la avaricia y las bajezas al espíritu que se siente en su elemento en todos los tiempos y en todo ser. La cobardía no encuentra lugar propicio en el elevado espíritu, a quien tampoco la vida humana puede parecerle algo grandioso. Así todos los impulsos de su ser lo alejan de la injusticia, llevándolo a la justicia. Pero a estas tendencias eficaces se oponen otras que perjudican en parte a la filosofía y en parte al valor del filósofo.

Su múltiple perfección misma lo aleja de la filosofía, aunque esto parezca muy extraño; pues desde la mañana hasta la noche sus parientes y amigos y pronto también sus conciudadanos, tratan de convencerlo para que use sus ricas dotes, de las cuales ellos creen poder obtener ganancias para gobernar a los demás. Además, en el terreno de una mala constitución la filosofía se desarrolla tan mal como la planta que debe crecer en suelo extraño. Se seca o degenera. Y cuanto más nobles sean las disposiciones, tanto peor el desarrollo. Pues una naturaleza débil no origina nada grande, ni en el sentido bueno, ni en el malo. Pero los originadores del mal no son los sofistas, como se afirma tan a menudo, sino la opinión pública, ese ser todopoderoso que considera bueno lo que le agrada y malo lo que le disgusta —ese monstruo a cuyos estados de ánimo y a cuyos ataques de rabia debe doblegarse también el mismo sofista. Si el público está reunido y su griterío y aplausos retumban en las rocas— Platón piensa en la terraza rocosa de la Pnyx— alabando lo uno y criticando lo otro y haciendo ambas cosas con exageración:

¿cómo sería posible que el corazón del joven no palpitara y cómo una educación común podría mantenerse firme frente a esta poderosa marea, que todo lo arrastra consigo? Pero una vez que la filosofía ha quedado "huérfana" no faltan aquellos que tratan de apoderarse de los lugares vacantes. Se acercan a éstos generalmente todos aquellos que han desarrollado con más cuidado su "pequeño arte" (nosotros diríamos su pequeña especialidad). Encabeza a todos el retórico o estilista, que pone todo su arte en "alisar" y "equilibrar" su bien construido discurso, pero que no se preocupa por el alisamiento y el equilibrio interior del hombre. Pero el verdadero y abandonado filósofo no tiene fuerza suficiente como para luchar en contra de la "locura de la masa", como para calmar la potencia de la tormenta. Se aleja tímidamente. Del mismo modo como se busca amparo detrás de una pared, cuando el vendaval cargado de polvo arrasa todo —característica experiencia ateniense— así el filosofo está contento de poder alejarse de los pecados, de los cuales no puede librar a los demás.

Pero si se consigue convenver a los gobernantes o a sus hijos de que acepten la transformación planeada —creencia que nos obliga a pensar en las esperanzas que Platón tenía puestas en Sicilia, especialmente en Dión— entonces habrá llegado el momento de arreglar y cambiar las costumbres existentes y de tratar a la sociedad como a "una hoja en blanco". Ahora el desarrollo de la formación intelectual llega a la discusión que permitirá a los "salvadores" del Estado desempeñar su obra. Este desarrollo corresponde al desenvolvimiento de la ciencia misma, de cuyo orden y jerarquía (para aplicar la expresión usada por Augusto Comte) se exponen aquí los primeros rudimentos [1].

A la ciencia de los números sigue la teoría del espacio y a ésta el conocimiento de los astros. Esta primera organización sufre en seguida un cambio, pues entre la geometría (en la extensión que tenía en aquel entonces) y el conocimiento de los astros, se intercala la estereométria, disciplina a la sazón meramente planeada. Con esto, la astronomía pasa a ocupar el cuarto lugar, pues se le anteponen la aritmética, la geometría del espacio (planimetría) y la geometría de los cuerpos (estereométria). Después de las ciencias abstractas vienen aquellas

cuya materia es más concreta; le siguen en el orden exacto en que se tornan más concretos, y a medida que se agregan nuevas leyes. El dominio de aquello que se puede contar, es más grande que el del espacio, y el cuerpo se origina cuando a las dos dimensiones que forman la planicie se agrega una tercera, la de la profundidad. De los cuerpos del espacio, Platón pasa a los cuerpos dotados de cualidades, dirigiéndose a aquellos que se mueven, que sufren un "cambio de lugar de la profundidad" (como él expresa). En realidad se trata de la mecánica celeste o astronomía. Un problema que exige solución es la pregunta, ¿por qué no menciona aquí la mecánica terrestre, por qué no le reconoce al menos aquí su lugar correspondiente, así como hizo con la estereometría?

Platón tampoco aspira a obtener en la astronomía el conocimiento de la causa del movimiento, sino que sólo quiere conseguir el descubrimiento de movimientos más seguros y ordenados posibles, y con ello alcanzar una relación numérica que satisfaga en lo posible al modo de pensar matemático (cf. I, 152). El genio de Platón, ante todo deductivo, no podía sospechar que la mecánica terrestre está guiada en realidad por las mismas leyes que la celeste y que también esta ciencia cumple las más altas aspiraciones en cuanto a simplicidad y regularidad. Pues estas regularidades están ocultas en una profundidad de la cual ningún razonamiento especulativo podía extraerlas. Debía agregársele la prueba que resuelve problemas naturales complicados y confusos, que aisla artificialmente las causas cuyos resultados son siempre seguros, es decir, el experimento. Es el camino que emprendieron en la estática Arquímedes, y en la dinámica Galileo. La impresión de regularidad que los fenómenos celestes ofrecen ya a la simple observación, existe en los fenómenos de movimientos terrestres sólo en cantidad comparativamente menor. Las normas vislumbradas a base de fenómenos no analizados, eran además de carácter superficial y daban una imagen falsa del modo de proceder de los factores naturales. De ese tipo era la creencia —rechazada únicamente por los atomistas— de que los objetos livianos, por serlo, se elevan y de que los objetos pesados caen tanto más rápidamente cuanto más pesados son. Algunas de estas reglas también le eran conocidas a Platón y las reunió en su teoría de

los "lugares naturales" (cf. I, 408). Lo liviano, como por ejemplo *el fuego, se* dirige hacia arriba; lo pesado, es decir el agua y la tierra, va hacia abajo, es decir, cada uno a la región en la cual se encuentran los elementos correspondientes. A la investigación experimenta] le estaba reservado el verificar esta interpretación insuficiente y llegar al mismo tiempo a la regularidad verdadera, que por su simplicidad satisface al espíritu. El primer paso para resolver esta confusión, no fué dado por la investigación científica, sino por la que perseguía fines prácticos. Mecánica significó originariamente: teoría de las máquinas y una de las más simples de éstas, la palanca, fué la que ayudó a Aristóteles a echar los fundamentos de la estática. La solución dada a la cuestión por Aristóteles es realmente endeble 1), pero tan sólo para planteársela, Aristóteles tuvo que observar hechos que Platón habría despreciado considerándolos oficios triviales. ¿Cómo habría podido considerar que esa observación era un hecho científico, él que hasta despreció las observaciones puramente teóricas, que ridiculizó a los músicos que paran sus orejas y tratan de encontrar el más leve intervalo entre dos tonos? Pretende fundar también esta parte de la física, casi la única que se estudiaba en aquel entonces, en las matemáticas y no en los "sonidos escuchados". 2) Quiere que la astronomía se trate como una ciencia matemática pura, como lo hizo Keplero antes de haber encontrado un verdadero sostén en las observaciones realizadas por Tico Brahe. Platón la consideraba, además, como una ciencia cuyas normas puras y severas sólo en parte eran cumplidas por los astros que poseían un cuerpo. 3) Esta ciencia no debe su valor a la utilidad *práctica,* ni tampoco a la grandiosidad de los fenómenos celestes. Ridiculiza esta última interpretación. Le parece "necio" tomar estos "ornamentos del techo" por algo superior a los objetos hermosos que se encuentran en las profundidades; lo mismo da que veamos una cosa nadando de espalda o de pecho. A lo "invisible o realmente existente" tan poco llega esta observación como aquélla. El fin de estas ciencias sería "purificar y dar nueva vida" al alma, que se entorpeció y ensució por la contemplación de estos objetos de los sentidos, pues el alma vale más que "diez mil ojos corporales". Todos nuestros esfuerzos deben concentrarse para elevarnos al "reino de lo que

será", a la verdadera naturaleza, es decir, al reino de las imágenes primitivas y a la más elevada ciencia de éstas, a la "Idea del Bien".

3. Esta se compara con el sol, pero con el sol, no sólo como fuente de la luz y visión, sino también de Ja creación y crecimiento de los objetos visibles. Para él, la idea del bien es la causa superior de toda ciencia y de todo ser. Es para Platón, en esta fase de su desarrollo, el ente principal, que hasta relegó casi totalmente a segundo piano a la divinidad suprema. Ese modo de ver se inició, como se hizo observar ya con razón, con la "belleza divina y pura" del "Banquete"; una interpretación diferente del bien, nos la dará más tarde el "Filebo" 1).

El deseo de! tratamiento teleológico de las ciencias naturales formulado en el "Fedón" (cf. pág. 451) recibe aquí su explicación. No le es desconocido a ese principio, la bondad en el sentido de benevolencia y actividad benéfica, pero no forma, de ningún modo, su verdadero núcleo. Sus ingredientes principales son la duración, la eficacia, el orden y la finalidad, que en parte proceden de la filosofía de Anaxágoras y del pitagorismo. No está libre de las contradicciones de que adolece lo viviente o real de Euclides, identificado con el bien (cf. pág. 188 s.). Las demás ideas deben su existencia a la idea del bien; pero ¿de dónde —se pregunta uno en vano— provienen las imágenes primitivas o ideas que presiden el reino de lo inferior e insignificante, de lo malo y dañino? Ideas, cuya existencia exige la consecuencia del pensar platónico y las cuales, aunque sea con repugnancia y sólo en parte, son reconocidas por Sócrates en el "Parménides".

La teoría de las ideas se introduce por medio de una brillante imagen: se compara la existencia terrenal con la permanencia en los lugares subterráneos 2). En esas cuevas, los hombres pasan toda su vida encadenados por el cuello y las piernas. En el fondo de la cueva, sobre un camino elevado, pasean hombres que levantan sobre una balaustrada, objetos de toda clase, imitaciones de animales, plantas, etc., hechos de madera y piedra. Detrás y encima de ellos arde una llama. Así, pues, las sombras que esas imitaciones originan, son lo único que los habitantes de las cuevas ven. Este mundo de las sombras es para ellos la única realidad. Si a uno de ellos se le

soltaran las cadenas y éste volviera la cabeza para mirar hacia la luz o encaminarse hacia ella, sentiría dolor, no aguantaría la luminosidad de la llama y seguiría tomando por realidad lo visto anteriormente y no lo que ve ahora. Y más aún, si se le obligara a subir la pendiente y fuera llevado hacia la luz del sol, entonces se enojaría y a causa de la gran claridad que lo rodea, no vería nada de la verdad existente. Sólo poco a poco se acostumbraría a la luz de la tierra. Primero vería las sombras, luego los reflejos en el agua y, finalmente, los objetos mismos; mucho más tarde percibiría la luna y las estrellas y sólo a lo último la luz del sol. Pero si alguna vez volviera a las cuevas para librar a los otros de su encarcelamiento, entonces éstos se pondrían furiosos y si pudieran hasta lo matarían.

Esta alegoría no necesita ninguna explicación. O ¿a quién hay que decirle que los objetos terrestres iluminados por el sol y su imitación y sombra en las cuevas, no significan otra cosa que las imágenes primitivas iluminadas por el sol ideal, por la idea del bien, cuyo reflejo terrenal y las impresiones creadas por éste, son más bien sombras que objetos? Después de esta representación se habla de cuatro grados de comprensión, a los cuales corresponde un número igual de formas de objetos de comprensión. Dos de ellos corresponden al mundo experimental y dos a la esfera conceptual. Esta serie ascendente está formada por las imágenes y los objetos intelectuales, luego vienen las formas matemáticas y las representaciones o imágenes arquetípicas. Las dos primeras forman el reino de la "opinión" o el de la empiria, alejada de la más rigurosa sabiduría conceptual. Dentro de este reino se separa la "suposición" de la "fe" o "convicción". Como objeto de suposición insegura podemos considerar todas las clases de percepciones llenas de equivocaciones y también las leyes empíricas, que sólo tienen valor en la mayoría de los casos; como objeto de la fe, las formas de percepción de más confianza y las soluciones obtenidas con más seguridad. A todo este mundo del "devenir", se opone el del "ser", conocido por el saber del entendimiento y de la razón, que conjuntamente se llaman "ciencia". A ésta última sólo conduce la dialéctica, que es la única que no puede tomar nada de la percepción y que por

la sola discusión conceptual debe llegar a su elevado fin. Al "entendimiento" le son familiares las disciplinas matemáticas, cuya relativa inferioridad se hace patente por la circunstancia de que no pueden alejarse por completo del apoyo que les dan los hechos percibidos. Bien es verdad que, para usar el mismo ejemplo de Platón, del cuadrado y diámetro particulares se elevan hasta llegar al "cuadrado y diámetro en sí", y como en el lenguaje de nuestro filósofo eso significa lo mismo que la "idea" de esta construcción, no se ve a primera vista que el ocuparse de estas ideas haya de ser inferior al ocuparse de las otras. Parece que según Platón la diferencia estriba en que el matemático se ocupa de conceptos que no reduce a sus elementos más simples, reducción que es justamente la tarea principal del dialéctico. En otras obras platónicas posteriores encontraremos comienzos de un tanteo para una reducción así, sobretodo con referencia a los nociones básicas de límite e infinito.` Con justa razón se ha llamado la atención sobre lo siguiente: Una creación tal como la geometría analítica moderna, que transforma las nociones del espacio en conceptos numéricos, que expresa el círculo y la elipse, por ejemplo, por las mismas fórmulas sólo algo modificadas, y lo mismo la teoría numérica en general, han satisfecho hasta cierto punto el deseo de Platón 1).

Hasta cierto punto, pero no del todo, pues para él la primacía seguirá siendo siempre de la ciencia conceptual, la única que "deja de lado todas las suposiciones", que poco a poco lleva a la luz "los ojos del alma enterrados en el barro" y a la cual sirven sólo como "ayudantes y cooperadoras" todas las demás ciencias. La postura intelectual puesta de manifiesto en la preferencia dada aquí y en otras partes a la dialéctica, se opone casi diametralmente a la de la ciencia moderna. Para Platón, todo lo deducido de la experiencia es un obstáculo y una barrera que es preciso atravesar; nosotros, en cambio, nos vamos percatando cada vez más de que, aunque podamos ampliar el círculo de estos hechos penetrando en lo ilimitado y aunque podamos construir un edificio de suposiciones y conjeturas tan alto como queramos, asentándolo en el terreno de las experiencias directas, debidamente ordenadas y agrupadas, nunca podremos separarnos completamente de ese fun-

damento, el único capaz de sostenerlo. Consideramos que la meta de la comprensión científica es la construcción de una imagen del mundo a la cual podamos referir la totalidad de los fenómenos tí&dos y que al mismo tiempo constituya la única forma en que son accesibles a nuestro entendimiento los hechos primitivos, que en última instancia permanecen siempre para nosotros igualmente obscuros o impenetrables. Sabemos que un adelanto, en el mejor de los casos, se limita a sustituir muchas cosas incomprensibles por una sola y exclamamos con Royer - Collard: "La ciencia será perfecta cuando sepa hacer derivar la ignorancia de su fuente más elevada". 1) El espíritu de Platón, alimentado por la dialéctica *y* las matemáticas, se deja llevar por el entusiasmo que suele nacer del empleo exclusivo o predominante de las ciencias deductivas y que puede sentir cualquiera que durante un tiempo se ocupe únicamente de la teoría de las funciones u otra rama superior de las matemáticas. Las abstracciones superiores no poseen para nuestra mentalidad sobria otra ventaja que la de ofrecer el más amplio campo de aplicación; Platón, embriagado por el aire de las alturas, les atribuye, a pesar de su pobreza de contenido, el más alto valor y más elevada realidad.

4. La educación intelectual de los guardianes —que es la meta de toda esta discusión— comienza con la aritmética y finaliza con la teología, como podemos llamar muy bien el estudio de la idea del bien. Con aquella disciplina y la que le sigue (las matemáticas) comienzan a familiarizarse los miembros de la clase superior desde la edad de los 16 a los 18 años. Después de dos años de educación militar, se hace la primera selección, que separa a los simples guerreros de los capacitados para cargos superiores. Éstos reciben en los diez años siguientes una instrucción que podríamos comparar con la impartida en nuestras escuelas superiores. Naturalmente, no se caracteriza por un cambio de disciplinas, sino por una penetración más profunda en su estudio, que en lo sucesivo comprenderá las relaciones interiores de lo antes explicado aisladamente. Se hace luego una segunda selección. De los menos dotados, que ahora pasan a ser empleados, se separan aquellos que por su capacidad de "visión general" demostraron ser aptos para la dialéctica, a la que se dedican durante cinco

años, para obtener luego puestos de mando, hasta cumplir los cincuenta años. Sólo entonces están en la más alta mansión de la filosofía y dedican el resto de su vida sobre todo a las contemplaciones filosóficas y además, con pocas ganas, por lo cual precisamente son llamados más a menudo, se encargan de la verdadera dirección del Estado siempre que les toca el turno.

Aunque ese plan parezca más o menos mandarinesco, no debemos olvidar dos cosas que lo diferencian con ventaja aun de nuestros sistemas modernos públicos de educación. Platón aborrece toda presión, todo lo que hace del estudio un deber desagradable, en vez de una ocupación agradable de las fuerzas intelectuales. Hay que despertar suavemente las condiciones escondidas en cada individuo, para sacarlas al exterior. El idealista tampoco olvida nunca el cuerpo y sus exigencias. No sólo el cambio de ocupaciones prácticas y teóricas, guerreras y civiles, sino también la jamás interrumpida práctica de la gimnasia, debía servir para mantener el cuerpo tan lozano y capaz como el alma, impidiendo así que el desarrollo de una parte resultara en detrimento de otra. Platón, como Goethe, no quería estudiantes pálidos y enclenques, que se pasaran los días encerrados en sus habitaciones. [1])

5. El libro VIII vuelve a tomar el hilo abandonado al principio del V. La digresión allí iniciada se da por terminada. Ya nada impide comparar el edificio constitucional (cf. pág. 483), que posee ahora su fundamento y su cima, con las formas constitucionales "equivocadas" y sus tipos humanos correspondientes. Sólo la observación de éstos dará la respuesta definitiva a la pregunta de si "el mejor hombre es el más feliz, y el peor el más desgraciado". Se distinguen cuatro clases de formas de gobierno: la forma timocrática, la oligárquica, la democrática y las tiranías. Aquí timarquía o timocracia no significa, como ya en el caso de Aristóteles, el gobierno de los más pudientes, que se llama oligarquía, sino el tipo de constitución aplicado en Creta y Esparta, fundándose en que el afán de honor *(timé) es* su principo vital. Este orden descendente indica al mismo tiempo el orden jerárquico y temporal de las constituciones. En la exposición deben resaltar, pues, los dos aspectos: la disminución de valores y la gradación

histórica o "tránsito" de esas formas constitucionales. La combinación de ambos puntos de vista no puede hacerse sin violencia. Así, también la "más valiosa" de las constituciones históricas debe aparecer como un producto decadente, como una seudo-aristocracia, degeneración de la verdadera. Mas como la última es el Estado ideal platónico que no se ha realizado aún en ningún lugar, como tal se considera subrepticiamente a veces la monarquía patriarcal, otras veces una aristocracia análoga a ésta, atribuyéndose así a los tiempos prehistóricos una perfección política que en realidad nunca tuvieron 1). Lo que aquí sólo se menciona en forma de alusión, se desarrolla con amplia libertad poética en el "Timeo" y en el "Critias" refiriéndolo a los tiempos primitivos de Atenas. Dos razones parecen motivar este proceder de Platón: el ya señalado afán de hacer una sistemática filosofía de la historia, y la necesidad, que tiene en común con Antístenes, de apoyarse en los hechos reales, aunque sólo sea en hechos parcialmente inventados, que desvistan su imagen ideal del carácter de simple utopía y que también acallen en su propio espíritu las dudas nacidas respecto a la posibilidad de su realización.

También en otras partes de estos párrafos el filósofo ha utilizado la máscara del poeta. Parece disgustarle el hecho de tener que relatar los pensamientos histórico-políticos en tono de fastidiosa enseñanza. Prefiere, podría decirse, trasformarlas en parábolas que pongan un hecho particular característico en vez de un suceso general. Con eso consigue también expresar las analogías entre las formas de carácter del Estado y del individuo, analogías que en parte son reales y en parte artificiales. 2)

Todo lo terrenal esta expuesto a decaer. Esto se deduce de una ley cíclica, que une nuevamente el final con el comienzo. Se estabiece una expresión matemática para esa ley, que es conocida con el nombre de "número platónico" y origina la desesperación de sus intérpretes. 3 La deformidad no sólo se encuentra en los frutos del campo, sino también en los productos de creación humana. Como no sabemos la razón de este proceso misterioso, no podemos evitarlo. El cruce de elementos malos con los buenos, hace degenerar la raza. La plata contiene algo de hierro y el oro también contiene algún mine-

ral. Platón utiliza aquí este lenguaje figurado (cf. pág. 476 s.). Se originan desigualdades e irregularidades, que siempre son los motivos de la enemistad y de la guerra. La lucha finaliza con un acuerdo, que tiene una doble consecuencia: la tierra, que antes pertenecía al Estado, pasa a ser propiedad privada, y las clases "protegidas", o sea las inferiores, son sometidas a servidumbre. Así se origina una combinación que guarda el término medio entre el Estado ideal y la etapa decadente que le sigue, término medio que posee rasgos característicos de ambos. El alejamiento de la clase superior de todo trabajo, las comidas masculinas en comunidad, la práctica prolongada de la gimnasia, todo esto es propio del tipo superior, mientras que la práctica de las ocupaciones guerreras con preferencia a las pacíficas, el menosprecio de las ciencias y el gran afán de poder, es característicos de los tipos inferiores. Creta, y sobre todo Esparta, fueron los modelos que eligió Platón, y al mismo tiempo que los retrata, señala también algunos de los "elementos históricos" de su Estado modelo. 1) Se habla hasta de los detalles más ínfimos, como la infracción de la prohibición de acumular piedras preciosas fuera del país. La característica principal de la timarquía es, sin embargo, la supremacía de la parte media o "animosa" del alma.

La fase siguiente de la decadencia se caracteriza por un interés privado más bien disimulado exteriormente que vencido interiormente. Con la "caja fuerte" llega la perdición del Estado. Se eleva el platillo de la virtud y cae hacia el suelo el de la riqueza. Comienza la oligarquía o gobierno de los poderosos. Los pobres —entre los cuales hay que entender naturalmente a los pobres de la clase superior— pierden toda participación en el gobierno. De ahí que el Estado se empobrezca en materia de talentos. A menudo no ocurre sino que el timonel inteligente y pobre tiene que dejar su lugar a otro que no es tan inteligente, pero más rico. También se pierde la homogeneidad de la sociedad, porque ésta se ha dividido en dos ciudades enemigas. Pero el mal mayor es la proletarización que se origina porque unos se desprenden de todas sus riquezas y los otros pueden ganarlas. Así, al lado de los "demasiado ricos", están los "completamente pobres". Ambos se asemejan porque llegan a ser "simples consumidores" (compa-

rados con zánganos), y, finalmente: donde hay mendigos, también hay una gran cantidad de malhechores.

Llegamos ahora al carácter individual correspondiente y, al mismo tiempo, al caso particular que representa el modo de actuar de las tendencias generales. Un político o general fracasa, los sicofantes provocan su condena; es desterrado o condenado a morir y se le confiscan sus bienes. El hijo, cuyo modelo había sido su padre, se asusta ante la catástrofe y trata de escapar de una pobreza humillante. Se decide a trabajar para ganarse la vida. "Eleva al trono el elemento concupiscente del alma", y se arroja a sus pies, "como delante del Gran Rey". Condena a servidumbre al elemento racional y animoso y sólo piensa cómo "de poco dinero puede hacer más dinero". Así se transforma "el joven amante del honor, en amante del dinero". Se hace mezquino y tacaño, pierde todo sentido del alto honor y se vuelve de espaldas a la instrucción intelectual; nacen también en él los "impulsos del zángano", es propenso a fechorías, pero sólo las comete allí donde sabe que no será castigado. Pero, en general, se ocupa en aparentar buen comportamiento y se le cree muy recto. En la realidad "los impulsos buenos vencerán generalmente a los malos", pero esto no se deberá al poder de la razón, sino al dominio del miedo. Su modo de ser es ambivalente: le falta la verdadera virtud de un alma uniforme y armónica.

La tercera etapa de la decadencia se llama democracia. Nace de una acción más intensa de las mismas fuentes que la oligarquía. "Los ricos quieren siempre ser más ricos", y ellos gobiernan. Así se derriban todas las barreras que podrían impedir el derroche y la ruina financiera de unos, y con ello, el préstamo y la compra de tierra, que enriquecen a los otros. (Justamente ya en tiempos antiguos trató de luchar contra ese mal un legislador de Tebas, Filolaconte de Corinto, por medio de las leyes de adopción, cuya finalidad es mantener invariable "el número de lotes de tierra" [1]). Aquellos que perdieron sus riquezas y sólo tienen deudas, a menudo parientes capacitados y ambiciosos de la clase gobernante, se amargan y buscan novedades, convirtiéndose así en peligro del Estado —peligro ante el cual los políticos cierran los ojos. Pues la avaricia les impide seguir el único camino que lleva a la sal-

vación: restringir la libertad de comercio o, al menos, no apoyar con las leyes las ganancias excesivas. A la larga, naturalmente, también se dañan los mismos gobernantes. La vida lujosa los enerva; todo pasa a un segundo plano frente a la preocupación de ganar dinero; ya nadie trata de adquirir mayor aptitud y aventajar así a los que carecen de medios. *De* ahí que el hijo del pueblo, curtido por el sol, musculoso, fuerte, llegue a despreciar al adiposo, débil y torpe rico que está a su lado en el ejército. Por estas y otras comparaciones el pueblo se da cuenta de su superioridad y se siente humillado de que siga siendo pobre y alejado del poder. Entonces basta sólo un pequeño motivo como, por ejemplo, la unión con gentes de igual categoría de un Estado vecino, para comenzar la lucha que, en caso de vencer los pobres, lleva a la democracia.

Volveremos a ocuparnos de la actitud de Platón frente a la democracia, pues es ésta la forma de gobierno bajo la cual vivió y actuó y de la cual recibió el mayor impulso interior de acuerdo con la ley de reacción, formulada por él mismo.[1] Siente tan intensamente los males vividos, que al lado de ellos no hay lugar para otras impresiones. El cuadro sombrío y monótono no está iluminado por ningún rayo brillante. La democracia no es, en realidad, para él una constitución, sino "un almacén de constituciones". Tan grande es su irregularidad, tan confusa la gran diversidad característica de su esencia. "Benevolencia para la multitud" es el único requisito que se exige del político, es su todo, que reemplaza todas las ventajas y anula todos sus errores. Las leyes de la democracia son letra muerta, su libertad es una anarquía y su igualdad la "igualdad de los desiguales".

Aproximadamente lo mismo sucede con el alma de cada individuo en particular. Para el demócrata, todos los anhelos tienen igual valor. No presta atención a la objeción de que hay que honrar a unos y dominar a otros. Se dejan de lado todas las nociones de la moral. Así como la indisciplina se denomina libertad y la falta de vergüenza valor, así se considera debilidad la moderación, y necedad la timidez religiosa. Y todas las nobles cualidades de carácter son despreciadas y arrojadas con desdén de la ciudad —del mismo modo que se desterró a los mejores al implantarse la democracia. Dos co-

sas llaman especialmente nuestra atención en esta exposición: una semejanza aislada, inconfundible, a pesar de que quizás no sea muy directa, con un pasaje de la obra histórica de Tucídides [2]) y el paralelismo entre los acontecimientos que tienen lugar en el alma del demócrata y los correspondientes fenómenos políticos. No nos detendremos a investigar ese paralelismo, que a menudo parece forzado y sobrecargado de imágenes; pero nos permitiremos sonreír comparando ese abuso de imaginación con la rotunda consideración que de esa facultad hace Platón cuando ataca la poesía y los poetas. 3)

A la democracia le sigue la tiranía, a la máxima libertad le sigue la máxima esclavitud. Pues es ley fundamental de la naturaleza y de los hombres que un extremo provoque el contrario. Pero el proceso es más bien el siguiente: Así como la oligarquía se originó por la decadencia de aquello que era considerado su bien supremo y cuidado celosamente, es decir, el afán de riqueza, así sucedió también con la democracia. Aquello que produce su caída, es la valorización exclusiva y el culto unilateral de la libertad. La insaciabilidad es la misma en ambos casos. Y cuando malos escanciadores dan a la ciudad sedienta de libertad una bebida demasiado fuerte, entonces le hacen perder el conocimiento. Califica de "horribles oligarcas" a los políticos moderados y reprocha a sus adictos que se dejen llevar gustosamente a la esclavitud. Pronto se vive en un mundo subvertido, donde ha desaparecido toda autoridad. Los padres temen a sus hijos; los clientes, a los extranjeros y hasta los mismos esclavos son tratados como si fueran ciudadanos; y hasta los animales se pasean libremente y con orgullo por las calles, empujando a aquellos que no se apartan de su camino. Pero los que mandan son los "zánganos", tanto los poderosos provistos de aguijón, como los débiles y desprovistos de esa arma; para guiar a los últimos, los primeros deben darles mucha miel. "Un poco de miel" otorgan también a la masa de los obreros remunerados (nombrados aquí por primera vez). La toman de los ricos. Si éstos, obligados por la fuerza, se defienden, entonces se les acusa de ser oligarcas y el pueblo pide la ayuda de un protector. Pero la protección es la raíz de donde se desarrolla la tiranía. El protector o abogado del *demos*, no sólo es una amenaza para la vida, sino

también para los bienes del rico. Su cebo es la promesa de condonación de deudas y reparto de las tierras. Se hace comparecer ante los tribunales y se condena a muerte. Y una vez que se ha derramado sangre, no queda otra elección que ser víctima de sus enemigos o apoderarse por la fuerza del poder. El paso siguiente es la reclamación de una guardia personal que ponga al amigo y protector del *demos a* cubierto de las persecuciones de los enemigos. Si se le concede, no transcurre mucho tiempo sin que se adueñe totalmente del gobierno, manteniéndose en él con orgullo: el tribuno se ha convertido en tirano.

Su carrera se divide en diferentes fases: al principio, es "todo sonrisa" y amabilidad; satisface a sus partidaros, pues cumple con sus promesas. Justamente con ello se acerca el momento en que debe hacerse imprescindible para el pueblo. Para eso provoca guerras con los extranjeros, que aun brindan mayores ventajas, pues para subvenir a sus grandes gastos se echa mano de la fortuna de los adversarios, y además la guerra ofrece no pocas ocasiones para deshacerse de su persona. Pero también acumula muchos odios contra el tirano, y hasta aquellos que le han ayudado a subir al poder, lo critican. De este modo el usurpador se ve obligado a buscar "con mirada penetrante" a los valientes, a los magnánimos, a los inteligentes, y a combatirlos para acabar dejando la ciudad limpia de su presencia. ¡Un método de limpieza realmente peregrino! Justamente lo contrario de lo que hace el médico, cuando le saca los organismos dañinos al cuerpo, pero le deja las partes buenas.

Desgraciada fatalidad que le obliga a vivir sólo con elementos malos o a dejar de vivir. Cuanto más odioso se hace a los ciudadanos, tanto más tiene que apoyarse en soldados mercenarios. Los toma en parte del extranjero y en parte los encuentra en su patria, robando a los ciudadanos sus esclavos y dando la libertad a éstos últimos.

Pero ¿cómo alimentará a esta gran cantidad de hombres, a esta masa heterogénea? Primeramente se apoderará de los bienes de los templos y luego explotará al pueblo. Este reconoce demasiado tarde que ha huido del humo para caer directamente en la llama, y ha cambiado su libertad ilimitada por

la forma más amarga de esclavitud, pues se ha convertido en esclavo de sus propios esclavos. Pero ahora el tirano, engendro del *demos*, ya no puede dejar de levantar sus manos contra su propio creador.

La tragedia del tirano no es una invención de Platón. En realidad, este esquema se debe mucho menos que los anteriores a la fantasía constructiva del filósofo. Le debe casi solamente su punto de partida, que seguramente habrá que buscar, no tanto en las exigencias desmesuradas de la masa, como en una oposición de intereses, de fundamentos profundos, y, además, en una pasión, de la cual el temperamento de los optimates estaba tan poseído como el del *demos*. Pensamos sobre todo en el origen de las tiranías sicilianas (cf. pág. 277 s.), que también sirvieron de modelo a Platón, pues éste cumplió con el requisito que sólo ficticiamente atribuye a Sócrates: "vivió en el palacio del tirano y fué testigo de todos sus actos".

Aquí se observa un cambio brusco, característico de la versatilidad de Platón. El frío observador que relata paso a paso, como necesidad inevitable, sin mostrar piedad alguna, el cambio lento del abogado del pueblo, su transformación en tirano cruel, pronto se convierte en acusador violento, que señala al usurpador como personaje desprovisto de todo impulso noble y poseedor de todo lo digno de desprecio y de odio. Se ha despertado la gran pasión de Platón, agudizada aun más por los recuerdos de hechos por él vividos; al mismo tiempo sirve para demostrar la tesis básica de la "República": el injusto es, al mismo tiempo, el más infeliz de los hombres.

6. Como para fundar aún más profundamente esta decisión tan importante, Platón, al comienzo del libro IX, investiga la fuente de donde procede la naturaleza tiránica. Necesítanse dos generaciones para formarla. Crece gracias al desarrollo cada vez mayor de las pasiones, que en la democracia (presentada en este pasaje bajo una luz más benévola que la tiranía) sólo se habían iniciado. Se quitan todas las riendas al animal que vive en todos los hombres y que, al menos ocasionalmente, sale al exterior y se agita y grita, expresando "sus deseos salvajes y revolucionarios". De todas estas pasiones, una dominará, convirtiéndose en "tirano del alma", cuyos sicarios son los demás deseos. Pronto la secun-

dan también las malas intenciones, libradas ahora de la esclavitud; los buenos impulsos que se le oponen, son ahogados o rechazados. Su alma se libera de la sofrosine. El lector se da cuenta de que el paralelismo se proyecta hasta lo más recóndito, y de que no es para Platón un adorno retórico, sino que posee un verdadero poder de convicción. La naturaleza criminal así originada, consigue medios para satisfacer sus deseos, primeramente robando y engañando a sus padres; pero llega también al extremo de usar la fuerza contra éstos, del mismo modo que quien se convirtió en tirano, comete violencia contra su madre patria y su ciudad paterna. Pues por disposición del destino, el verdadero tirano de vez en cuando sale de las filas de los criminales comunes, de las naturalezas tiránicas. Relátanse ahora, en vivos colores, los vicios, la perfidia, la impiedad y, al mismo tiempo, la verdadera miseria de aquel a quien todos envidian. Sus desgracias son: su desconfianza, su miedo, su intranquilidad, su inquietud, su abandono, su pobreza; pues pobre es, en realidad, ya que sólo en pequeñísima parte puede satisfacer sus deseos ilimitados. En realidad tampoco es un dominador, sino un esclavo; es decir, un esclavo de todos los malvados, a quienes debe alabar continuamente y tratar de ganarse. 1) Platón ha llegado a la meta. Se le escapa el grito de gloria: el hijo de Aristón debe hacer comunicar por medio de un heraldo que el hombre mejor y más justo, es al mismo tiempo el más feliz; el malvado y más injusto, es el más infeliz, tanto si de uno como de otro lo ignoran o no los dioses y los hombres (cf. pág. 470 y 481) 2).

Así como el carácter típico del más malo y más desgraciado es el tiránico, así también los demás caracteres se relacionan según su bondad y felicidad con las formas constitucionales correspondientes. A la *cabeza* marcha la naturaleza aristocrática o verdaderamente real, le sigue la timocrática, luego la oligárquica que, a su vez, es seguida por la democrática.

Ahora el incansable escritor de la "República" comienza a dar un apoyo aun mayor a ésta su primera demostración. El mismo parece darse cuenta de que, sobre todo el argumento último, deducido del orden de las formas constitucionales, necesita un apoyo más firme. Ya anteriormente se había referido a su teoría de las almas, afirmando que en el alma del

tirano los impulsos más nobles están esclavizados y dominan los más malos. Ahora, a las tres partes del alma se oponen tres formas de placer: a la superior, el placer de comprender; a la del medio, el placer obtenido en el triunfo y en el honor; y a la inferior, cuya variedad de formas e imprecisa limitación vaga se reconocen expresamente, el placer obtenido en la ganancia. Este orden establecido según la disminución de valor, pretende fundarse en la experiencia. El filósofo o el amante de la verdad, prefiere como placer la forma mencionada en primer término, y elige la segunda antes que la tercera. Pero esta valorización es para Platón definitiva y no admite discusión, porque se basa en la experiencia.

El filósofo conoce desde su niñez también las otras dos formas de placer, mientras que quien sólo ama el honor no conoce el placer que produce la ciencia; lo mismo sucede con el amante de las ganancias, que a lo sumo puede conocer también quizá el placer otorgado por el honor ya que el dinero también confiere honores. (Exactamente como le ocurrió a J. S. Mill en una discusión semejante, Platón no advierte que la gran capacidad de percepción para una forma de placer, va unida generalmente a una capacidad menor de percepción para las demás formas del placer. 1) A esto habría que agregar que el órgano necesario para esta valorización, el intelecto, está más desarrollado en el filósofo que en las otras dos clases de hombres; razón de más para considerar inapelable su juicio. Entonces el justo —que aquí se identifica con el filósofo— ha vencido por segunda vez al injusto.

El tercer argumento se basa en la "verdad y pureza" del placer de los razonables, mientras que todo otro placer se asemeja a una sombra. Eso valdrá tanto para los sentimientos de placer impregnados de dolor —deseos, necesidades— (cf. pág. 355 y 369), como para aquellos estados neutros que según lo que les precede se consideran agradables, desagradables o indiferentes. Platón los compara con un punto situado a una altura media, que parece ser bajo para los que vienen desde arriba, y alto para quienes se acercan desde abajo. Así la tranquilidad espiritual se siente como dolor al terminarse los grandes placeres, es agradable al final de los grandes sufrimientos. "Pero ¿cómo aquello que en sí no es ni dolor ni

placer, podría en realidad ser tanto lo uno como lo otro?'' No es este reino, que nosotros llamaríamos de la relatividad, la patria del placer verdadero. Este último es desconocido para la mayoría de los hombres, que sufren equivocaciones, como aquel que no conoce lo blanco y al ver lo gris al lado de lo negro, cree que ése el blanco. Un desarrollo más amplio de este pensamiento y con ello también un motivo de crítica, nos lo dará el "Filebo". Platón da luego preferencia a ia adquisición del saber, anteponiéndola a la alimentación del cuerpo, fundándose en que el objeto del saber es lo inmortal, siempre igual a sí mismo y verdaderamente existente, en oposición a los objetos de los sentidos, que sirven de alimento al cuerpo. Naturalmente, la masa que, como los animales, mira para abajo, se pelea igual que éstos por lo único que a su juicio produce placer, y así "se golpean y pisotean con cuernos y herraduras de hierro" unos a otros. Pero su lucha se parece a la batalla de Troya, si hemos de creer la afirmación de Estesícoro de que quien vivió en aquella ciudad no fué Elena, sino sólo su sombra.

Platón trata de encontrar finalmente una expresión matemática correspondiente al valor del placer del "rey", que aquí casi no se distingue del filósofo, y de los tipos inferiores a éste, hasta llegar al "tirano". ¡Proceder realmente curioso! El cálculo parte del punto de vista de que la felicidad del de moral más elevada (el rey) está con respecto a la del que le sigue (el oligarca), en la misma proporción que la de éste con respecto a la felicidad del tirano, que está dos escalones más abajo. Para el último valor, como se trata de una "sombra" que carece de corporeidad, se elige el "número de la superficie": 9 ($3 \chi 3$), y se obtiene así la proporción $9 : 81 = 81 : 729$, de modo que a los cinco primeros grados del honor y de la felicidad le corresponden las cinco primeras potencias del 3 (3, 9, 27, 81, 243, 729). Platón demuestra ser en este punto un verdadero discípulo de Pitágoras. Lo barroco y arbitrario de esta explicación no nos debe hacer olvidar por completo la profundidad con que Platón sospecha la existencia de leyes en todo el mundo natural y también en el psíquico, que con razón no separa del primero. La concordancia interna, aunque sólo fuera aparente, tenía que reemplazar por necesidad la verda-

dera averiguación (cf. I, 151), y relegar también a segundo término el problema de su posibilidad. La psicología exacta, mientras tanto, tiene ya menos pretensiones; la modesta "curación personal" ha sustituído a la orgullosa escala de la felicidad y virtud.

Muy pronto el poeta toma el lugar del matemático místico. En un cuadro impresionante, aunque grotesco hasta la aventura, Platón liga íntimamente su teoría de las tres partes del alma con la de la ética basada en aquélla. Debemos imaginarnos —y la imaginación es más "maleable que la cera"— a una persona pequeña, a un gran león y a un monstruo horrible de variados colores con muchas cabezas, en parte de animales mansos y en parte de otros feroces, pero que pueden transformarse y también ser creados de nuevo —imaginemos que esas tres figuras estén unidas entre sí y todas ellas estén rodeadas por una envoltura que es un cuerpo humano. Los abogados de la injusticia, que sólo quieren evitarla a causa de sus consecuencias externas, exigen de esta suerte que se deje morir de hambre al "hombre que hay dentro del hombre", que se le debilite y entregue al monstruo. En realidad, con la ayuda del león debería dominarse al monstruo y alimentarle siempre que sea manso por naturaleza, pero lo que en él haya de salvaje, debe vencerse impidiendo su desarrollo, para poder conciliar estos seres entre sí y con nosotros mismos. Igualmente, así como nosotros no mandaríamos por cualquier precio a nuestros hijos o hijas a la esclavitud y menos los venderíamos a un amo salvaje, tampoco la id?a de obtener cualquier ganancia debe inducirnos a hacer que lo bueno sea esclavo de lo malo, que lo divino se convierta en servidor de lo más impío y horrible. Con ello cometeríamos una traición peor que Erífile, que entregó la vida de su esposo a cambio de un collar de oro. El libro finaliza con el desarrollo de este pensamiento y con la advertencia a menudo repetida de que la organización política basada en lo anteriormente expresado debe implantarse al menos en el "Estado interior", en el alma de cada individuo, prescindiendo de si es o no posible realizar el "modelo divino" en algún lugar de la tierra. Lo que sigue son sólo complementos.

7. El décimo y último libro comienza con un cambio cu-

ya brusquedad se justifica en seguida. Se reanuda la lucha contra la poesía, considerada como la enemiga máxima del orden de vida basado en la razón. Esta lucha puede acometerse ahora más "efizcamente" porque le ha precedido la "división del alma" y —podemos agregar— la exposición de la teoría de las ideas. Se equiparan a la poesía las demás artes imitativas. Todas ellas son sólo imágenes incompletas de la realidad. No son realidad, sino sombra y una especie de sombra separada de la verdad, no por un escalón, sino por dos. Si, por ejemplo, el carpintero construye mesas y camas, imita entonces la imagen arquetípica o idea única de la mesa y de la cama, imagen de la cual podraímos decir que fué creada por los dioses. El dibujante que copia un objeto así, entrega en realidad la imagen de una imagen que, además, es falsa, puesto que la mesa y la cama tienen un aspecto diferente segün las miremos de frente o de costado, de cerca o de lejos. Parece ser que aun está vivo en la mente de Platón el problema de la cuestión del placer y de la felicidad tratado en el libro noveno, y en el cual también habla de sombras de sombras. Es el predominio del punto de vista ético lo que da vigor a esa exposición, pues la separación que traza entre la misión de la ciencia y la del arte es insuficiente, y, por otra parte, reduce indebidamente el campo del arte considerándolo como mera imitación. Lo que Platón impugna con toda fuerza, es el efecto de las bellas artes que, contra el ideal moral del filósofo, enaltecen el sensualismo y corrompen el sentimiento, sobre todo la poesía y, más que nada, la poesía trágica creada por Homero. Esta "riega y alimenta" aquellos elementos del alma que convendría dejar "marchitar".

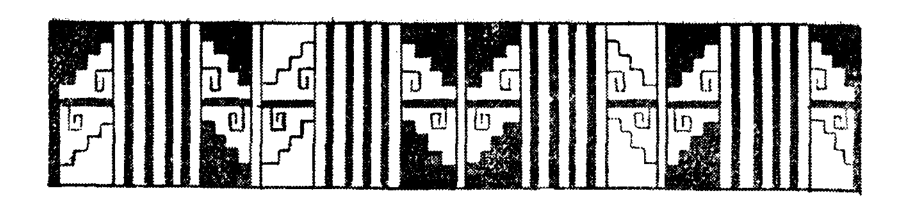
El encono do ese ataque es mas fuerte que el tradicionalmente achacado a la guerra civil. Platón no sólo está en lucha con su pueblo, sino en disputa consigo mismo. Es un espectáculo casi increíble, del cual sólo en nuestra época encontramos un paralelo sorprendente. [1] ¡Uno de los más grandes artistas que a la fuerza se arranca del corazón el amor al arte! Lleno de dolor, reconoce cuánto le cuesta vencer la admiración que sintió desde su juventud por Homero. Pero la verdad exige sacrificios. Con sorpresa volvemos a descubrir aquí la versatilidad del espíritu platónico. Para rebajar a los poetas, enal-

tece a los sofistas; olvida por un momento el desprecio con que en otras ocasiones mencionó a esta clase. Su argumento es el siguiente: si Homero o Hesíodo hubiesen sabido ayudar a sus contemporáneos con la sabiduría, como lo hicieron Protágoras o Pródico, entonces se les hubiese ennoblecido como a estos últimos, y no se les hubiese dejado terminar su vida como poetas mendigos. Pero también ellos sólo nos dieron "sombras de virtud" y, en realidad, nada más que diversiones. Y más importante que toda diversión es el modo de vivir, la "cuestión formidable" de si llegaremos a ser buenos o malos (cf. pág. 356, párrafo 5), la preocupación por mantener "el orden político del alma" —imagen iniciada al final del noveno libro y en cuya continuación parece complacerse el autor. Éste acaba felicitándose por haber desterrado a los poetas de su Estado. Si se quiere que imperen la razón y la ley y no "el placer v la pena", entonces sólo debe permitirse la poesía religiosa, los himnos •para alabar a los Dioses y los panegíricos en honor de hombres de mérito.

El final de la obra también contiene pensamientos religiosos y sus relaciones mitológicas. Pero antes de llegar a esto, Platón realiza un cambio notable. Sócrates se hace devolver el préstamo que había hecho a los demás oradores —es decir, la concesión de que lo justo y lo injusto queda oculto ante los ojos de los dioses y de los hombres. Esta suposición era necesaria para determinar el valor intrínseco, o de felicidad, de la virtud, y de su contrario, separados de todos los accesorios externos, para comparar con precisión y vigor la justicia en sí con la injusticia en sí. Pero el discurso no debe terminar sin antes haber otorgado al justo el "premio" que anteriormente no se le había dado. Pues; ¿cómo es posible que nuestro proceder se mantenga realmente oculto para los dioses? Y también los hombres mismos sólo a veces no ven lo justo, pero finalmente se le da el valor merecido, lo mismo que a lo injusto, premiándose o castigándose en consecuencia.

Sigue luego una exposición mitológica, que se atribuye al panfilo Er, hijo de Armenio, personaje por lo demás totalmente desconocido. Su alma, después de haber muerto en el campo de batalla, ha asistido al juicio de los muertos, pero después de doce días ha vuelto a su cuerpo que se mantuvo intacto,

pues había sido elegido por los dioses para contar a los hombres algo sobre el destino que les espera en el más allá. Ha visto aquella pradera donde se encuentran los caminos que suben de la tierra y bajan del cielo; ha estado cerca de la fuente donde las almas beben el trago del olvido; también los ha visto partir como meteoritos, mientras caían rayos y truenos y la tierra temblaba. Ha observado cómo se cerraba con un ruido aterrador el abismo del mundo subterráneo, cuando el peor malvado trató de acercarse a la luz. Pero, ante todo, fué testigo de la elección de la vida, que se hace entre aquellos que han "vagado durante mil años", para saber cuál de ellos vuelve a la vida. No es el demonio quien elige al hombre, sino el hombre al demonio. Su elección es libre. Inocente de todo mal es la divinidad (cf. págs. 381 y 474). A la descripción sombría de los sufrimientos del infierno, que viven los culpables y, sobre todo, otra vez los tiranos, se oponen también rasgos alegres y llenos de gracia. Así Ulises, el tan célebre viajero y que tanto ha sufrido, elige una existencia simple parecida a la de la clase media. Toda esa exposición es una mezcla de mitos órficos y pitagóricos. A la última categoría pertenece la transmigración del alma humana al cuerpo animal y viceversa (cf. págs. 429 y 448). De cisnes y otros pájaros cantores nacen hombres. Y, al contrario, el alma del demagogo Tersites toma la forma de un mono. Ayax y Agamenón, que tuvieron que sufrir tanto, quieren huir del seno de los hombres; el siniestro Ayax elige el cuerpo de un león y el rey Agamenón se transforma en águila. Pero realmente platónica es la enseñanza que se obtiene de todas estas visiones: "hay que mantener siempre viva la creencia" de que el peor destino es el de aquel cuya alma llega a ser injusta. Todo lo demás carece de importancia. No hay que dudar de esta convicción, ni siquiera en el mundo subterráneo; no hay que dejarse ofuscar "por las riquezas y otros males parecidos", pues de lo contrario existe el peligro de que uno "aspire a ser tirano y cometa otras fechorías semejantes, con lo cual causa mucho mal irremediable y, a su vez, sufre personalmente mucho más aún que todo eso".



CAPITULO XIII

EL IDEAL MORAL, POLÍTICO Y SOCIAL DE PLATÓN

E los dos títulos de la gran obra: "Sobre lo justo" y "La constitución de la República" o "La República", se ha impuesto el segundo. El contenido social-político de la creación de Platón ha dejado una impresión más fuerte que su contenido ético. El hecho de que nosotros hayamos comenzado estudiando el primero, nos permite respetar, por lo menos indirectamente, las intenciones de su creador, de suerte que desde la superficie penetraremos hasta el núcleo de su ideal.

La pregunta más a menudo formulada por los expertos, es la siguiente: ¿Es Platón un precursor de los modernos socialistas y comunistas? La contestación debe ser: sí y no. Al lado de la respuesta positiva, que en el primer momento parece ser la adecuada, encontramos derivaciones de carácter muy profundo. Lo que aquel movimiento ansia obtener para todo el pueblo, Platón sólo lo espera para la clase de los guerreros o guardianes. Para la gran masa, para la clase que se ocupa de la agricultura y de las industrias, subsiste el mismo orden familiar existente y la misma organización económica. No se habla de una emancipación de esa clase; al contrario, debe entregarle a las clases superiores sus medios de existencia y está en una relación de franca dependencia de ésta —relación en la cual ni siquiera se evita el uso del vocablo "esclavitud", aunque con éste sólo quiera significarse una tutela ejercida sobre una parte del pueblo, para su bien. 1) No se

nos da una visión más clara de la situación de estas clases. Platón calla, y su silencio es elocuente. Como se ha hecho observar con razón, poco a poco pierde de vista a las clases inferiores en el transcurso de la exposición; quiere que sean gobernadas con justicia y equidad; pero aparte de eso, le interesan tan poco que se olvida de expresarse sobre los pormenores de esta forma de gobierno. Ocasionalmente sólo llegamos a saber que la norma de la severa división del trabajo también debe valer para ellos y que debe alejarse de ellos tanto la "riqueza" como la "pobreza", para que no pierdan ni el deseo ni la fuerza necesaria para el trabajo. [1]) Por lo demás, Platón se conforma con compararlos con las partes inferiores del alma, los cree incapaces de llevar una forma de vida sana e independiente y se pregunta, no si merecen el desprecio, sino por qué lo merecen.

Este desprecio procedía de diferentes fuentes. También jugaba un papel preponderante el solo orgullo de origen y de clase. Esto formaba una corriente subterránea, pero no ineficaz, en la mente de Platón. Nuestros lectores recordarán las múltiples exclamaciones que hace, enalteciendo a su propia clase, sobre todo en el "Cármides". La impiedad de Eutifrón, que llegó al extremo de acusar a su padre (cf. pág. 376) es tanto más curiosa cuanto que la única culpa de éste era haber dado muerte a un simple "jornalero". Más nos extraña aún la parte del "Gorgias" donde se habla de un "mecánico" que ha salvado a su ciudad natal de la desaparición gracias a la invención de unas máquinas de guerra; lo cual no impide que se le mencione con desprecio, por el hecho de ser mero artesano. [2]) En la "República", Platón rechaza en una ocasión el trato cruel de los esclavos, con la explicación de que el verdadero educado los desprecia demasiado para enojarse con ellos. Por lo demás, en el Estado ideal no se habla expresamente de la esclavitud; sólo la prohibición de reducir a esclavitud a los prisioneros de guerra griegos, hace sospechar que Platón no se oponía a la esclavitud de los bárbaros. Pues esa prohibición pertenece a un número de normas dadas al pueblo, todas las cuales convienen en que la crueldad usual en la guerra entre los helenos de aquella época (desolación del país, incendio de las viviendas, etc.) sólo debía aplicarse frente a los bárbaros. La guerra de

helenos contra helenos no debía tomar nunca el carácter de enemistad duradera, sino que sólo debía ser una extorsión pasajera, una ejecución que sólo afectara al culpable, pero nunca a la masa de la población.

Sin embargo, el desprecio sentido hacia las clases inferiores y los esclavos se explica teniendo en cuenta que éstos no disponían de ocios que les permitieran tener una instrucción más elevada. Esta — el cultivo perseverante de la música, de la gimnasia y de las ciencias — forma en realidad el verdadero título jurídico de la clase dominante, que en esto recuerda algo el orden de los pitagóricos. La educación obtiene su toque final con la organización comunista de la vida. No se permite poseer ninguna propiedad particular muy grande. Las rentas deben ser suficientes para llevar una vida conveniente, pero no deben dejar ningún sobrante. El oro y la plata no deben utilizarse ni siquiera como joyas o adornos. La posesión de tierras o casas puede hacer que los miembros de la clase regente lleguen a "dueños de casa y agricultores" competentes, pero nunca llegarán entonces a ser buenos "guardianes". 1)

Esa exposición no deja de tener apoyo en modelos históricos. Esparta y Creta conocieron una clase regente que, no sólo no se ocupaba de la industria y del comercio, sino que también evitaba tener que ocuparse de la agricultura. Esparta también posee amagos de una forma de vivir comunista, pues a los cazadores se les permitía apoderarse de los objetos contenidos en despensas ajenas —gesto éste que está de acuerdo con la regla platónica que habla de no cerrar herméticamente las despensas. 2) NO necesitamos recordar a nuestros lectores las comidas masculinas de Lacedemonia y Creta (sisitias), costumbre originada en la guerra y que siguió existiendo en tiempo de paz. Platón modificó esto de modo que habría acabado completamente con la vida de familia. Hasta en la época de la existencia del anteriormente mencionado matrimonio temporal, una vida hogareña en común era completamente imposible. No sólo desde el comienzo los niños están ausentes del hogar paterno, sino que aun las mujeres que asisten a esas comidas comunes y que, además, ocupan puestos en el ejército y aun en la administración, no pueden considerarse, ni siquiera temporalmente, compañeras de sus maridos. ¿Cuáles fueron

las razones que indujeron a Platón a implantar esas innovaciones tan radicales?

2. El mismo nos dió en parte la contestación, Teme que si la clase regente posee un poder ilimitado podría aprovecharse de éste; sus hombres podrían asemejarse a perros que maltratan al rebaño dejado a su cuidado, y hasta podrían transformarse más aún y convertirse en lobos 1). En realidad, aquí todo está muy entrelazado. Si los de instrucción espiritual más elevada deben gobernar solamente, sin control alguno de los subditos, a los cuales consideran incapaces de hacerlo ellos mismos y, sin embargo, sin que los primeros se aprovechen de los segundos, entonces es preciso crear otras garantías para el uso debido del poder. La supresión de. trabas constitucionales presupone que se hayan hecho desaparecer todos los impulsos cuyo enfrenamiento se confía en los demás casos a las normas constitucionales. Esos impulsos se moderan gracias a la educación que persigue ese fin y cuya influencia es para Platón casi tan grande como para Helvetius. Pero gracias a su sano juicio, no llevó esta exageración hasta lo infinito. No cree que la educación sea todopoderosa. Consideró, por lo tanto, que como protección contra el abuso del poder bastaba que los gobernantes carecieran de intereses particulares, o sea la supresión de la familia y de la propiedad privada.

Esta explicación encierra con toda seguridad una gran parte de verdad. Pero no es toda la verdad, como nos lo demuestra una prueba categórica. En las "Leyes", Platón negó a los gobernantes filosóficos el absolutismo; llegó a establecer una transación que implanta limitaciones constitucionales y hasta otorga una parte del poder a la masa de la población. Pero, a pesar de todo, sigue manteniendo firmemente su punto de vista comunista, aunque renuncia a su realización. Sigue afirmando que lo mejor es una "comunidad de mujeres, hijos y riquezas". Sigue aspirando a "extirpar de la vida todo lo individual ... Todos deben, en la medida de lo posible, apreciar y desdeñar lo mismo, deben alegrarse y entristecerse por los mismos motivos". Con gran énfasis se embellece "la vida en común" y se aconseja extirpar, no sólo entre los hombres, sino también entre los animales domésticos, el estado de "anar-

quía", contrario al espíritu de comunidad. Este afán de obtener una unificación de la sociedad, rebasa ampliamente el propósito de cerrar las fuentes de discordia en la vida pública. 1) Platón lucha realmente contra el individualismo, tanto el relativo a la gran cantidad de clases diferentes de individuos como el que resulta de la diversidad interior de cada uno. Esto último se ve, sobre todo, en la imagen que traza del "demócrata", es decir, de sus contemporáneos atenienses. "Colorido y variedad de formas", son los peores reproches que pronuncia contra este tipo de seres humanos, que, cual un "muestrario", contiene todas las estructuras posibles (cf. pág. 499).

Platón viene a decir aproximadamente lo siguiente: este hombre es un juguete de cada uno de sus pasajeros estados de ánimo. Hoy está alegre y mañana llora. Hoy practica gimnasia, de modo que el sudor le corre por la frente, y mañana se entrega al "dolce far niente". Una vez se comporta como un filósofo y otra como un estadista. Allí, entonces, salta de su asiento en una reunión y habla y hace lo que se le antoja. Si envidia la gloria de un general, se convierte en estratego; si le molestan las riquezas de un especulador, trata de hacer grandes negocios. Resumiendo: No hay orden ni finalidad en su modo de proceder, y justamente por ello considera su vida como "muy dulce, libre y feliz". 2) ¿Quién no ve en esto justamente la deformación de la figura brillante que fué descrita con colores inolvidables en el discurso fúnebre de Pericles? (cf. pág. 53 s.). El objeto es el mismo; algunos pasos, naturalmente, ha descendido Atenas de la altura conquistada. Pero lo que ha cambiado mucho más profundamente es el punto de vista del observador. La gran cantidad de aptitudes, la enorme variedad de sus ocupaciones, la característica genial del individuo, todo esto no existe para Platón; lo que nosotros admiramos, para él es sólo irregularidad anárquica, pobre conocimiento a medias e incapacidad de diletantes. Platón permaneció totalmente ajeno a la preocupación que dominó a algunos de los mejores hombres del siglo XIX: el miedo a separarse cada vez más del ideal de Pericles y de acercarse a la "uniformidad universal" china 3). Del cuadro de su siglo sólo ve las sombras y ansia con todas las fuerzas de su alma, tan sensible,

realizar una nueva imagen modelo, sin sospechar siquiera los peligros que también lleva en su seno este ideal.

Tampoco hay que olvidarse de la relación existente entre el ideal ético-político de Platón y su teoría de las ideas. Cada hecho aislado y cada ser individual, son para él la copia insuficiente de una uniformidad más completa. ¿Cómo, entonces, podía importarle la supervivencia de lo "particular", de la reproducción de derivaciones de tales deficiencias y, con ello, de la individualidad en sí? Nosotros los modernos creemos que una variedad individual es eficaz porque con la diversidad de los caminos a emprender crece también la posibilidad de adelantar y la obtención de una perfección desconocida aún por nosotros. Platón, al contrario, veía en la variedad individual únicamente impedimentos para llegar a la realización del ideal que para él! era definitivo y cuya imagen, de claros y seguros perfiles, está presente en su mente.

3. No en vano los "guardianes" eran medio filósofos y medio guerreros aristocráticos. Cada uno de estos elementos presenta las claras señales del ideal platónico. Lo oligarcas atenienses, círculo al cual pertenecían Platón y su familia, eran partidarios de Esparta. Entre todas las organizaciones vitales de su época y de su patria, la espartana era la que estaba más cerca de su corazón. El ideal platónico y el espartano tienen muchos rasgos comunes: el respeto a los ancianos, la severa educación de la juventud, el alto aprecio de la instrucción musical, gimnástica y guerrera, y el desprecio hacia todo lo trivial. Personajes como Critias y Carmides, seguramente no pensaron al respecto de otro modo que su joven pariente dedicado a la filosofía. También el fuerte acento que Platón pone en lo "distinguido", es de origen aristocrático, ventaja que en sus obras a menudo aparece entre las virtudes cardinales, sin que se justifique su posición en forma comprensiva. De igual modo, lo opuesto a la nobleza, la mezquindad, la avaricia o la iliberalidad, son para Platón las cualidades más despreciables. 1) La convicción de que el ejercicio de las profesiones lucrativas hace inevitable que se adquieran tales cualidades, le confirma más aún lo que podríamos llamar su repugnancia innata. Un pasaje de las "Leyes" es muy instructivo a ese respecto, pues juzga menos severamente el comercio, iniciando así un recono-

cimiento de su acción benéfica para compensar desigualdades. Allí se expresa la posibilidad de que "los mejores hombres" o sus condignas esposas se vieran obligados, por disposición del destino, a ocuparse de hosterías para ofrecer el necesario alojamiento y refrigerio a los cansados de largas y calurosas peregrinaciones o confinados en regiones poco hospitalarias. Entonces el comercio se presentaría ante nuestros ojos a través de un prisma más favorable 1). Pero pronto se abandona esa idea. La creencia de que estas ocupaciones originan deseos poco nobles de enriquecerse, acompañados de inclinaciones al engaño y a la mentira, está demasiado arraigada para no dejar aparecer a esa otra suposición como algo "ridículo". El dístico "El Comerciante" de Schiller hubiese sido incomprensible para Platón.

El lema "disciplina y orden" va unido a otro: "armonía y belleza" (cf. pág. 372). Este último brota del alma del artista, amante de la belleza, y también de la del filósofo pitagorizante, que aprendió a conocer y a admirar el dominio de las reglas, de la simetría, de la armonía, y del ritmo en las matemáticas, en la acústica y, sobre todo, en la astronomía. De la misma manera, el moralista socrático exige que se obedezca incondicionalmente la ley de la razón, es decir: la utilidad confirmada por la razón. De la unión de estos elementos obtuvo Platón su propio ideal de orden interior, asociado a la dedicación a la ciencia, de dominio de sí mismo, de fortaleza, tranquilidad, serenidad y resignación. La sofrosine es, en realidad, lo más elevado para él, a pesar de que la justicia es la virtud particular más a menudo utilizada para nombrar conjuntamente a todas las virtudes. La definición que se da de la justicia en realidad se ajusta más a la sofrosine. "Justo es cada uno de nosotros —así dice en un pasaje de la "República"— en cuyo interior cada cosa hace lo suyo" 2). Cuán cerca está esto de una definición de la sofrosine dada en el "Cármides" (cf. págs. 323 y 325). Lo que se nos presenta como justicia es, en realidad, la condición previa de la justicia. Pero justamente ésta es para Platón más importante que aquello que se origina de ella. Para él, la exposición del ideal mediante la personalidad dé cada uno, tiene más valor que lo que éste haga para la sociedad.

4. Los utilitarios se jactan de que Platón es uno de los suyos, y tienen razón, pues en pasajes decisivos acentúa el principio de utilidad con un énfasis difícil de superar. Con profunda satisfacción, Grote, discípulo de Bentham, pudo poner al comienzo de su obra sobre Platón, la exclamación de éste: "Pues ésta es la frase más hermosa que se ha pronunciado y que se pronunciará: lo útil es bello, y lo nocivo, horrible" 1). Pero para que esta frase no sea unilateral, debe completarse con la teoría básica socrático-platónica de la utilidad o de la fuerza bienhechora de lo bueno o bello. Si se profundiza, esta sentencia produce por un momento la impresión de que los pensamientos de Platón se mueven en un círculo vicioso: Lo útil es bello, y luego, otra vez: lo bello es útil. Pero, en realidad, no es así. Siempre que su espíritu se mueva en el terreno de los medios, se toma totalmente en serio esta teoría utilitaria. Su norma es, entonces, la utilidad, y, como ahora veremos a menudo, no cede ante las protestas de los sentimientos. Pero en el reino de los fines (o para ser más precisos, de los fines y de los medios más elevados, directamente subordinados a los primeros), Platón no puede hacer otra cosa que obedecer a la voz de sus sentimientos. No puede evitarlo, como tampoco puede hacerlo ningún otro pensador. Poco importa que uno proclame un ideal y el otro acepte como norma principal la felicidad individual o colectiva. Pues lo que nos da felicidad sólo en muy pequeña parte puede establecerse por medio de criterios objetivos, ya que una parte mucho mayor lo decide el sentimiento, y sin apelación posible.

Al comienzo del cuarto libro de la "República" se expresa una duda: si podrá satisfacer a los guardianes una vida desprovista de todos los bienes tan valorizados generalmente. Esta duda se expresa no sin cierta reserva ("no me extrañaría que a pesar de todo fuesen los más felices"), pero la objeción basada en esto se rechaza diciendo que no se trata de dar la felicidad a esta clase aislada, sino de hacer lo más feliz posible a todo el Estado. Contra esta observación ya formuló Aristóteles sus bien fundadas críticas. 2). Pero Platón nos ahorró toda duda, pues ya en la mitad del quinto libro vuelve al tema; vuelve a tomar la reserva anterior y la apoya de modo harto visible. Después de celebrar, en forma entusiasta, la belleza de

la vida en común, así como debe existir entre los guardianes, con la ausencia de toda las dificultades originadas por la separación de lo mío y lo tuyo, las peleas, celos, luchas y discusiones, declara que la vida de los guardianes es la más feliz que pueda encontrarse.

La comparación de ambas partes nos da un indicio revelador. En la primera de ellas, Platón hace una reverencia sincera al principio de la utilidad social; en la última, otorga todos los honores a sus ideales. Pues lo decisivo es aquí su aplauso entusiasta de la vida en común. No poseía ninguna balanza para comparar los bienes y males ocasionados por ésta y los de la vida individual. Aquello que en su interior inclinó el platillo a favor de la primera, fué su preferencia conceptual-teórica de la comunidad y paralelamente a ésta su profundo deseo de destruir todo lo particular del hombre que lo separaba de los demás. Deseaba que los hombres "no tuvieran nada propio aparte su cuerpo", una última barrera ante la cual el impulso de unidad debe detenerse, aunque podría decirse que lo hace contra su voluntad. 1) ¿No podemos, en consecuencia, suponer que la motivación racional-utilitaria es a veces sólo una reflexión a posteriori y que la preferencia estético-moral es la verdadera fuerza impulsora de su celo reformador? Así podríamos decirlo con respecto a la cuestión que dió lugar a la expresión anteriormente mencionada: con respecto al problema de la mujer.

Desarrollar ampliamente en todos los sentidos las condiciones innatas de la mujer, atrofiadas al extremo en la sociedad ateniense; elevar a la mujer, desde la más profunda ignorancia y una sumisión rayana en la servidumbre, hasta la ciencia y una altiva conciencia de sí misma; en una palabra: el encanto del tipo ideal de mujer que él veía con los ojos del espíritu y del cual podía verse por lo menos un principio de realización en la mujer espartana con el pleno desarrollo corporal que había obtenido por medio de la gimnasia y que era tan celebrada a causa de su belleza; el deseo de ennoblecerla con la educación, inspirándole la dignidad que confiere la conciencia de sí mismo, en vez de la audacia tradicional que la mujer espartana había adquirido gracias a su semi-emancipación, todo eso pesaba sin duda en el alma de Platón tanto

como las consideraciones racionales en que él fundaba su innovación: las analogías con la vida animal, utilizadas también por Antístenes, y la reflexión consignada en las "Leyes" de que el orden social imperante deja sin aprovechar la mitad de las energías disponibles, sustrayéndolas así al servicio de la comunidad,

5. La imagen del moralista Platón quedaría incompleta si le faltarán los rasgos de dureza y severidad que tanto nos sorprenden y tan característicos resultan de su modo de ser. Quiere limitar el arte de curar a la cirugía y al tratamiento de las enfermedades más agudas. La en aquel entonces novedosa medicina dietética, que alargaba artificialmente la vida de personas enfermizas, es para él una "cuidadora de enfermedades". En cambio, aplaude sin reservas al hombre del pueblo, que busca una muerte o una curación rápida, que "no tiene tiempo de estar enfermo". Le merece el mayor desprecio toda forma de vida cautelosa, la de los que se cuidan meticulosamente y que, por ejemplo, evitan el poner al descubierto las partes del cuerpo que necesitan curtirse, como ser la cabeza y los pies. 1)

Con el fortalecimiento físico corre parejas el endurecimiento moral. No acepta la tragedia por la siguiente razón: alimenta los sentimientos de lástima dando pábulo abundante a la blandura de sentimientos. El que en el teatro llora por las desgracias ocurridas a los héroes de la escena, aminora su poder para sobrellevar sus propias desdichas sin inmutarse. Platón aconseja que se guarde una tranquilidad de ánimo rayana en la rigidez en todas las situaciones que nos depare el destino —parece que en este caso, lo mismo que en el de la poesía, lucha contra su propia naturaleza. No considera que, por ejemplo, en el caso de fallecimiento de un amigo o pariente, haya que lamentarse excesivamente ni demasiado poco. La forma en que trata estas cuestiones, preocupándose únicamente de proteger la fuerza de voluntad amenazada por grandes peligros de todos los lados, recuerda al cínico. Una motivación de la moral que, como en el caso de Schopenhauer, se basara en la piedad, habría sido imposible para Platón. De igual modo habría despreciado profundamente todo el sentimentalismo de Rousseau. La autarquía socrá-

co-cínica se asocia en este caso con el modo de ver la vida nacido en el medio ambiente de una aristocracia guerrera. El hecho de que en este punto Aristóteles se aparte mucho de su maestro, de que permita también un margen más amplio a sus sentimientos más suaves, y de que emplee la "catarsis" o teoría de la descarga como "transigiendo" con esta parte de la naturaleza humana en la vida y en el arte, parece que se debe a su origen no aristocrático, a su pertenencia a la clase media. Esta diferencia subsistió en las escuelas. Después de dos generaciones, el que pasaba de la Academia a los peripatéticos, recibía la impresión de haber abandonado a semidioses o héroes para unirse con hombres 1).

Sin embargo, en un punto Platón y Aristóteles estaban totalmente de acuerdo: en la implacable fiscalización que el Estado tenía que ejercer sobre el aumento de población, y no sólo en el aspecto cuantitativo, sino también en el cualitativo. El peligro de la superpoblación que traería la miseria y, con ella, la destrucción política, era de suma importancia para la pequeña y bien cuidada república. Esto fué tenido en cuenta ya desde el principio, también por legisladores prácticos, como el corintio Feidón. Este peligro era grande, sobre todo para la clase dominante, cuyas rentas venían exclusivamente de las propiedades raíces, que no soportaban un aumento de individuos 2). También para esta clase superior, la conservación de su superioridad física y espiritual era un problema de importancia vital. La mentalidad antigua ofrecía para este problema una serie de resoluciones que chocan del modo más violento con nuestros sentimientos. Así, en primer lugar, Platón sigue el ejemplo espartano, cuando aconseja el abandono de los niños débiles e inválidos, pero él, lo mismo que Aristóteles, fué más lejos aún, pues aconsejó que se dejara perecer aun a los niños sospechosos solamente de ser débiles, por ser hijos de padres de edad avanzada, lo cual podía hacerse antes o después del nacimiento. "Procrear para el Estado", esta fórmula repetida a menudo, es la que más elocuentemente expresa el modo de pensar platónico. En este aspecto es preciso distinguir con todo rigor los fines y los medios utilizados para lograrlos. En nuestro tiempo, nadie pensaría en volver a aplicar las prácticas crueles de los legisladores griegos: sin embargo, la seriedad del problema de la pro-

creación y su importancia para toda la humanidad se reconocen hoy día cada vez más y se tienen en cuenta las consideraciones que cada uno debe tanto al bien de la colectividad como a los descendientes (por ejemplo, pensando en la transmisión hereditaria de graves enfermedades).

6. Aristóteles sometió a un examen crítico minucioso los proyectos de reforma de su maestro [1]. Tomaremos de él algunos de sus puntos principales, con los cuales enlazaremos nuestras conclusiones. Es sorprendente la actitud que Aristóteles adopta desde el principio frente a la organización social platónica, que finalmente rechaza. "Una constitución así —éstas son sus palabras— tiene buena apariencia y parece ser humanitaria; en consecuencia, debe parecer aconsejable al que oye hablar de ella, dando la impresión de que habrá de originar una simpatía prodigiosamente grande entre los hombres". Eso se refiere, en primer lugar, a la comunidad de bienes, pero también debe referirse a la posesión en común de las mujeres, poco antes mencionada. El fin a que aspira esta reforma, la "unificación" de la sociedad, no se ve con buenos ojos, puesto que no todos los grados de unidad son buenos para el Estado, que, por su naturaleza, está integrado por variados elementos, y la unidad exagerada cambiaría su modo de ser. Más uniforme que el Estado debe ser el hogar; y más que éste, el individuo. Aparte de esta objeción, que podríamos calificar de lógica, se habla además de no pocas dificultades que se van originando a medida que se lleva a la práctica este plan. Sin embargo, en vano buscaríamos en Aristóteles una oposición de principios o ética en sentido estricto, lo cual resulta no poco extraño y necesita una aclaración.

Volvamos a recordar el hecho ya mencionado de que Esparta, considerada por los filósofos casi como el Estado modelo, parecía tener, al menos, comienzos de un comunismo práctico: los ágapes de hombres en común, la utilización, autorizada dentro de ciertos límites, de los esclavos, perros, caballos, etc., ajenos. Aristóteles aprueba todo esto y aun recomienda que se avance un poco más por este camino [2]. Podemos agregar que también encontramos indicios de la existencia de un comunismo matrimonial entre los espartanos. Así, un marido de edad era reemplazado por un hombre joven, elegido por el primero y, para

decirlo con palabras de Jenofonte, "en muchas otras licencias parecidas". La legislación llamada de Licurgo, no se caracteriza tanto por haber introducido innovaciones como por haber mantenido artificialmente vivas muchas costumbres antiquísimas, lo cual permite sacar conclusiones acerca de las costumbres de la prehistoria griega. Recordemos que de un modo que nada tiene de repugnante, Heredoto informa sobre la posesión común de las mujeres, usual en el pueblo de los agatirsos, con el fin de "unir fraternalmente" a todos los habitantes y desterrar de esos grupos parentales "el odio y la envidia" 1). Creemos que, sin exageración, cabe afirmar que el sentimiento griego común, puede decirse que de inspiración atávica, todavia no había llegado a considerar en estas cuestiones que la apropiación personal exclusiva y la desigualdad que de ella resulta en materia de propiedad, fuesen una ley natural que debe obedecerse incondicionalmente; por lo menos no acataban esta idea con el rigor con que lo hacemos en el mundo moderno.

La crítica del discípulo de Platón nos proporciona un auxilio de no poca importancia para entender la reforma proyectada por nuestro filósofo. Tanto él como, sin lugar a dudas, también su maestro, conocían bien las organizaciones comunistas de otros pueblos, pues en este orden de cosas su panorama es tan vasto que ya distingue diferentes clases de colectivismo de las tierras: propiedad común y explotación común, por un lado, y propiedad individual y utilización común, por el otro. También conoce la propiedad común de mujeres en algunas tribus del interior del África. Herodoto se le adelantó en esto al hablar sobre estas instituciones de los agatirsos, de los nasamones de Libia y asimismo de los masagetas de Asia. Por lo tanto, los rasgos que más extraños resultan para nosotros del ideal platónico, tenían su punto de apoyo en datos de la experiencia, fueran éstos reales o sólo erróneamente considerados así 2).

A pesar de todo, la combinación que de esos datos efectúa Platón y algo de lo que él agregó por su cuenta, sobre todo con respecto a la clase de guerreros y gobernantes filosóficos, causaron ya tanta extrañeza a su crítico, que le arrancaron la siguiente frase retórica: "Hay que tener en cuenta la gran cantidad de tiempo y los muchos años"3). Dicho con otras pala-

bras: el mundo ya es muy viejo y si una constitución así fuese aplicable, ya se habría aplicado alguna vez en algún lugar. Es el argumento principal de todos los espíritus conservadores contra toda clase de innovaciones: argumento que, para nosotros, que poseemos un horizonte etnográfico e histórico más amplio, no tiene tanto valor. La exclamación "el mundo todavía está dando sus primeros pasos", que Oliver Goldsmith lanza en su "Vicario de Wakefield", se ha repetido mucho desde que se formuló. "Las paradojas de hoy en día, son lo aceptado mañana"; esta verdad no sólo se refiere a las ideas teóricas, sino también a las reformas prácticas. 1) Por otro lado, naturalmente, tenemos una conciencia mucho mayor de la complicación de todas las cosas humanas y por consiguiente de lo inseguras que resultan todas las conclusiones meramente deductivas en este punto, y por eso exigimos que las innovaciones radicales demuestren su posibilidad de existencia, y también su eficacia, no sólo por el razonamiento, sino también después de haber sido positivamente ensayadas. Aristóteles se muestra escéptico respecto a las esperanzas de Platón de que la anulación de la familia privada origine un sentimiento de hermandad general, que extienda por todo el pueblo unificado los vínculos de parentesco; se da cuenta de que justamente la difusión excesiva de esos sentimientos les haría perder fuerza; habla de un amor "aguado" hacia los parientes y cree que "un primo verdadero tiene más valor que un hijo al modo platónico". Jorge Grote impugna esa crítica contestando que, para los fines de Platón, un atenuado sentimiento de unión entre los hombres, hubiese bastado, y que justamente la intensidad de tales simpatías era lo que quería alejar de estas sociedades en común. 2)

Pero, por otro lado. parece irrefutable otra objeción del Estagirita: La educación tan dispar y modo de vivir tan diferente de la clase dominante y de la dominada, abrirá entre ellas un abismo tan profundo que en realidad se formarán "en una sola ciudad dos ciudades, y aun dos ciudades enemigas entre sí". Esa objeción concuerda, no sin intención maliciosa, con lo que Platón critica en una de las formas constitucionales "degeneradas": la oligarquía (cf. pág. 497). 3)

7. Y con esto llegamos al punto más vulnerable de todo el proyecto platónico, en lo que tiene de carácter político: el poder

del gobernante filosófico que no está limitado por ninguna ley, por ninguna disposición constitucional, por ningún factor antagónico, poder ilimitado que, a su vez, llega hasta lo más íntimo de la vida privada. Que una dominación así no podía ser de larga duración, que desde el primer momento debía ser perjudicial para el bienestar de lo? seres que se le confiaban, son aseveraciones que evidentemnete van más allá de lo que puede demostrarse. El despotismo teocrático del reino de los Incas es uno de tantos hechos que nos obligan a moderar nuestras especulaciones. 1) Lo único que podemos afirmar en concreto, es que en la inmensa mayoría de los casos de progreso político y social ha existido siempre un juego de fuerzas antagónicas y que éste ha sido la razón principal del éxito. El dominio despótico de una sola autoridad exclusiva de clase u otro factor, sin frenos impuestos por las leyes o existentes de hecho, difícilmente constituyó jamás un modelo digno de imitarse; en todo caso, no demostró ser una fuente de progreso.

Pero Platón no se preocupaba por el progreso. Aquí su ideal estaba muy atrasado con respecto a la realidad ateniense, por él tan vituperada. ¡La "República" de Platón no habría podido publicarse en el Estado platónico como tampoco ningún otro proyecto de reforma igualmente audaz! Imaginémonos que hubiese podido realizar su ideal, que Platón mismo hubiese llegado a ser miembro de la nueva sociedad, y que, habiendo comenzado a dudar, poco a poco, de la perfección de sus disposiciones, hubiese querido expresar nuevos proyectos de reformas como lo son de hecho los contenidos en las "Leyes": la rigurosa censura de sus "guardianes" se lo habría impedido completamente. No es necesario insistir en el cuadro de fosilización, de enrigidecimiento espiritual que seguramente habría ofrecido esa "pedantocracia", en peregrino contraste con el incesante desarrollo de su creador, que nunca estuvo en reposo. 2)

En la fisonomía espiritual de Platón, advertimos ahora aquel rasgo que resultó vardaderamente funesto para su labor de reforma. Podríamos denominarlo con unas pocas palabras: "horror a las dificultades". El alumno de Sócrates había descubierto la importancia que la inteligencia científicamente ilustrada tenía para la vida política. De ahí su afán por sustraerla a la resistencia sorda de la necedad y de la indolencia mental

y por dotarla de un poder ilimitado. En el dominio social, lo mismo que en el moral. Se reconoce en su alto valor la dedicación al bien común, el elevarse por encima del antagonismo de intereses que separan a los hombres; por eso se rechaza toda vida individual, conjuntamente con sus órganos, la propiedad privada y la familia. La blandura de sentimientos y el dominio de la fantasía constituyen una amenaza para la audacia de la mente y para llevar una vida en estricta conformidad con los dictados de la razón; de ahí que se eche por la borda las nueve décimas partes de toda la poesia, por ser la fuente principal de estos peligros. Es este un modo de pensar que Platón comparte con uno de los más célebres pensadores de nuestro tiempo: Augusto Comte quiso destruir todos los libros malos, al menos todas las poesías de poco valor; quiso extirpar todas las especies vegetales y animales inútiles. Su afán destructivo, que deseaba terminar con todo lo inútil, no se detuvo ante la idea, tan plausible, de que muchas especies inútiles o hasta dañinas, podrán con el correr del tiempo llegar a ser consideradas útiles y de valor. Este error es característico, no sólo de su modo de pensar, sino también del de Platón. Así como en realidad la destrucción de casi todo veneno entraña la de un medicamento, así sucede también en el dominio de la moral. Justamente las mismas fuerzas de la naturaleza humana son tan susceptibles del uso más provechoso como del peor abuso. Aquel que quiera obtener la bondad completa extirpando los impulsos contrarios, corre el peligro de dañar también las raíces en las cuales se origina todo lo bueno. En este punto se mostró muy superior a nuestro filósofo su coetano Eurípides, el autor de tragedias de algo más edad que él, y a quien Platón despreció tan radicalmente; de él es la profunda sentencia: "Pues no puede aparecer por separado lo bueno de lo malo; no, siempre es una mezcla" 1), idea que nuestro Otto Ludwig expresó más vigorosamente aún, diciendo: "Mi maldad cercenada se llevaría consigo lo mejor de mi bien". Y como la razón humana dista mucho de ser suficiente para separar con infalible exactitud el mal de su amalgama con el bien, tampoco poseemos tantos impulsos, riquezas y fuentes de felicidad que podamos considerar que el camino de nues-

tra salvación consista en mutilar y empobrecer nuestra naturaleza, en vez de fomentarla y cuidarla con reiterado afán.

Esta es, según nuestro criterio, la doble objeción decisiva contra la reforma social platónica —objeción que pesa mucho más que la suposición, tan corriente entre los espíritus superficiales, de que lo insólito debe ser también necesariamente algo imposible. Sin la menor duda eso no puede decirse de aquella forma de comunismo de la propiedad, que Platón exige para la clase de sus guerreros. Para esto, puede dejarse de lado el problema de si la explotación colectiva es adecuada para reemplazar a la economía privada en todos los dominios. En todo caso, la aspiración de Platón se ha cumplido más de una vez. Lo que él exige no es la socialización de los medios de producción, que actualmente no carece ya de ejemplos, pues las clases productoras no han sido modificadas por su reforma. 1)

Para ese postulado encontramos un paralelo en toda comunidad monástica y en mayor escala en una orden caballeresca como la de Teutónica, cuyos miembros renunciaron a toda propiedad particular mediante voto de pobreza, a la vez que unos campesinos de condición servil y obligados a pagar impuestos, pero en lo demás tratados con mucha benevolencia, proporcionan sus medios de subsistencia a la comunidad.

Estas analogías pertenecen a la Europa de la Edad Media, mas para el comunismo matrimonial de la "República" se encuentra un paralelo exacto en los Estados Unidos de nuestros días: nos referimos a la secta de los "perfeccionistas", que fué creada por John Humphrey Noyes, nacido en 1811 en Nueva Inglaterra y que tuvo su sede principal en Oneida en el Estado de Nueva York. 2) durante más de una generación. No sabemos si Noyes conocía el proyecto de reforma platónico. La forma que entre sus adeptos (cerca de 300 personas en 1874) había adoptado la "estirpicultura" ofrece en todo caso un parecido extraordinario con el modelo platónico. Los únicos matrimonios permitidos, los temporales y con vistas a la procreación, se celebraban con intervención del jefe supremo; su número y carácter se supeditaba a la situación económica de la sociedad comunista y al deseo de llegar a obtener una descendencia perfecta. Se censuraba el exclusivismo e intensidad de la inclina-

ción amorosa como "cuestión personal", que se estigmatizó como "egoísmo pecaminoso".

8. Frente a un genio como Platón es agradable poder dejar la función de crítico para ejercer la de panegirista, como nos ocurre a nosotros cuando después de tratar del comunismo de la propiedad y matrimonial, pasamos a estudiar la emancipación de las mujeres. En este punto, Platón sigue la senda de su célebre maestro. Así nos lo hace ver, además de su coincidencia con Jenofonte y Antístenes (cf. pág. 96), el hecho de que esté de acuerdo también con aquel discípulo que poseía la menor cantidad de originalidad y que, al mismo tiempo, fué el más fiel representante del carácter del maestro. En efecto, Esquines, en su diálogo "Aspasia", puso en boca de esa mujer tan importante una crítica mordaz de la instrucción y modo de vivir femenino de aquella época. 1) Justamente en este punto, al menos así lo creemos nosotros, el autor de la "República" expresó la verdad pura y completa, casi sin añadir error alguno: el sexo femenino es el más delicado o débil; pero esta debilidad relativa sólo es la del término medio, pues si agrupáramos a los hombres y a las mujeres según su capacidad, se formaría una fila muy variada. Y, además: entre el hombre y la mujer no hay diferencias de aptitudes que resulten decisivas para la elección de oficio.

Pero parece que estas frases necesitan una interpretación algo más cautelosa, pues, aun hoy en día, no se sabe a punto fijo, si tratándose de capacidades intelectuales lo corriente es que la mujer esté realmente en inferioridad de condiciones. No se obtuvieron resultados concluyentes al observar la constitución del cerebro masculino y la del femenino. Por otro lado no se descarta la posibilidad de que en el caso de un desarrollo menos obstaculizado, las disposiciones femeninas arrojaran también por término medio diferencias de carácter cualitativas. Pero no hay lugar a dudas de que éstas nunca bastarían para justificar la imposición de un tipo de empleo a una mitad de la humanidad. Lo que consta positivamente es el hecho de que en las diversas esferas en que tuvieron ocasión de actuar por la contingencia del nacimiento o por causas especiales, su labor fué verdaderamente útil e importante. A eso se objeta, con no menor razón, el hecho de que las creaciones intelectuales

de primer orden, que exigen una concentración prolongada extraordinaria, como las creaciones poéticas, musicales, filosóficas o históricas de esta índole, no fueron obra de mujeres. Pero eso no permite sacar conclusión alguna referente a la forma de educación, ni a la libertad de elección de profesión, pues nadie se educa para llegar a ser un Shakespeare o un Dante, un Galileo o un Descartes, y, además, todo oficio encierra gran diversidad de fuerzas de valor desigual. A esto hay que agregar que también aquella regla experimental sólo puede tener valor momentáneo, pues puede ser modificada a cada instante por una excepción deslumbrante. En los últimos lustros, las mujeres han creado grandes obras en un sector muy próximo a una de las materias antes mencionadas, en la literatura narrativa, con creaciones que nada tienen que envidiar a las de sus competidores masculinos.

Naturalmente, en la aplicación de estos principios supremos hay una diferencia entre nuestros ideales y los de Platón, que hace de la diferencia de la organización familiar nuestra y de la aceptada por él. Pues tan pronto nos adherimos a la conservación de las distintas familias, para una gran cantidad de casos, aunque de ningún modo para todos, se origina por naturaleza justamente esa división del trabajo que Platón en general defendía tanto y que rechazó tan categóricamente con respecto a ambos sexos. Nada más natural que las madres, sobre todo las madres de muchos niños aun pequeños, se ocupen de cuidarlos y asimismo de cuidar a los enfermos, ocupación muy afín a la primera, lo cual las sujeta a sus hogares, y hace que atiendan las labores propias del hogar, más en consonancia con la menor fuerza física de la mujer.

Si, por lo tanto, el ideal femenino platónico posee menos probabilidades de llegar a una completa realización, comparando la Atenas del siglo V con las naciones más civilizadas del presente, resulta notorio que el desarrollo indicado por Platón se va llevando a cabo y gran parte de sus exigencias ya han llegado a realizarse.

En su "libro de economía", Jenofonte traza un cuadro seguramente fiel del estado mental y del modo de vivir de las mujeres atenienses. 1) El joven esposo Iscómaco procura educar a su joven esposa, apenas una niña, para convertirla en

ágil y capaz ama de casa y en compañera sana de cuerpo y de alma. Ante todo, debe sacarla de su timidez de esquivo animal salvaje para elevarla a su propio nivel. No había aprendido casi nada, pues la madre sólo la educó para hacer de ella un ser disciplinado y esclava de su amo. Además sabe hilar, pero se siente inclinada a dejar la labor del telar, como todas las demás, en manos de las esclavas. Le gusta estar sentada y sin hacer nada y atraerse a su marido embelleciendo el color de sus mejillas pintándolas y valiéndose de toda suerte de artes cosméticas. (Entre paréntesis: los matrimomios por amor eran poco menos que imposibles, pues las jóvenes de la clase media no tenían relación alguna con los muchachos de su edad. El matrimonio se realizaba teniendo en cuenta las conveniencias particulares, que Platón quiere reemplazar por el interés del Estado; por consiguiente, esa sustitución resultaba mucho menos violenta de lo que a primera vista pudiera parecer). ¡Cuán lejos se encuentra este aislamiento medio oriental, de la vida de las jóvenes y de las mujeres de hoy en día —de la misma clase social—, a las cuales el deporte tiñe las mejillas, que escuchan y pronuncian discursos e intervienen en reuniones públicas, que pintan cuadros y escriben libros, a las cuales les está abierto el camino hacia casi todas las profesiones, por lo menos en Norte América, y que cada vez se alejan más de aquella fase en que estaban obligadas a lavar, coser, cocinar y cuidar de sus hijos!

También en otros aspectos, el modelo de Platón distaba mucho de ser simple utopía. Platón, adicto al intelectualismo socrático y hostil al diletantismo imperante en la democracia ateniense, inspirándose además en modelos egipcios y de otros países extranjeros, puede ser considerado como un lejano precursor de las actuales ideas de que los asuntos del Estado deben estar dirigidos en gran parte por funcionarios preparados, de que los ejércitos permanentes son mucho más eficientes que las meras milicias ciudadanas, y de que la progresiva división del trabajo permite a las actividades industriales un desarrollo ni siquiera sospechado en la antigüedad. Esto no quiere decir que a veces el autor de la "República" no incurriera en contradicciones. ¡Cuán imperfectamente se realiza, por ejemplo, la severa exigencia de una división del trabajo en-

tre sus "guardianes", pues por lo menos aquellos que llegan hasta la metal final, pasan a ser sucesivamente funcionarios civiles, comandantes militares y luego filósofos. También sorprende de que, aun sin olvidar totalmente la instrucción especializada y la "experiencia" de los guías del Estado, le atribuya, sin embargo, un lugar de poca importancia. La historia no le ha negado completamente la razón en esto, pues muchos de los políticos más célebres de Inglaterra no poseen otra instrucción que la básica y, no obstante, lograron resolver satisfactoriamente problemas de capital importancia. Y tampoco el hecho de pasar de cargos civiles a otros militares resultó en menoscabo de la buena labor de los grandes gobernantes de la India inglesa, como tampoco de los políticos romanos.

El creador del proyecto social-político realizó una obra de mérito imperecedero, sea cual fuere el juicio que se formule sobre algunos de sus detalles y aun sobre las ideas principales que los inspiraban. El fué el primero que, siguiendo el camino señalado por su maestro Sócrates, fijó en las instituciones humanas la mirada de la libre investigación racional, abriendo una brecha en el triple muro de las ideas tradicionales, de los prejuicios y del abuso de poder, brecha que si a menudo se ha estrechado, nunca se ha vuelto a cerrar del todo.

Además, el contenido positivo de la obra máxima de Platón encerraba gérmenes que no podían dejar de desarrollarse. Desarrollo cuyo germen se ve ya en la obra escrita por Platón en su vejez; en las "Leyes". En ella ya no encontramos aquella pronunciada dureza de sentimientos, que nos pareció tan característica del autor de la "República". Lo cual no puede extrañarnos, pues las resistencias que se oponían a lo que nosotros llamamos ahora solidarismo o altruismo, se habían debilitado ya mucho en la "República". Cuando se considera que el ide?.l para el individuo es el abandono casi completo de su vida privada, cuando se eliminan todas las barreras que lo separan del prójimo y cuando hasta la misma posesión de un cuerpo particular se considera sólo mal inevitable —se abre amplio cauce a los sentimientos altruistas y a la dedicación del individuo a los intereses de sus semejantes. Pero el idealismo elevado de su juventud que tardó mucho en extinguirse, impidió a Platón deducir de inmediato estas consecuencias, pues para él tienen bien

poca importancia el bienestar o pena tanto propios como de los demás. En el mismo sentido influía, por otro lado, el desprecio que sentía hacia las clases inferiores del pueblo. La vejez atenuó ese idealismo radical, ablandó la dureza de los sentimientos y, al mismo tiempo, sin duda por haberse alejado cada vez más del ambiente aristocrático que le influyera en su juventud, disminuyó el desprecio sentido hacia las clases inferiores y aun hacia los esclavos. Todo eso lo encontraremos en las "Leyes". Al lado de estos comienzos hacia un altruísmo exaltado, la "República" también nos muestra ejemplos de lo contrario: de una elevada valorización del individuo. Nos referimos, sobre todo, a la comparación de la persona individual con el Estado o la "Polis", a la invitación a que, si el modelo presentado no puede materializarse en la sociedad, se realice al menos en el interior de cada individuo. 1) En oposición al punto de vista general griego, una advertencia así y el paralelismo que encierra, señala un gran adelanto en la dirección que luego seguirá la escuela estoica y, finalmente, el cristianismo. En todos estos argumentos descubrimos un parentesco cercano con las doctrinas cínicas, doctrinas que no necesitamos recordar a nuestros lectores (cf. págs. 166, 176, 180).

9. Y ahora diremos una palabras sobre la tesis básica de la "República": ¡la unión de la felicidad con la justicia! Nos parece indicado agregar un juicio final a las glosas críticas de que hasta ahora ha ido acompañada nuestra exposición (cf. págs. 463 s., 480 s.). Toda persona de buenas intenciones debe desear que sea realmente acertada la demostración de esa tesis, pero ningún observador imparcial puede dejar de advertir que la solidez de la demostración no está a la misma altura que la grandeza de su propósito. No hay casi necesidad de recordar la notoria exageración que considera desprovistos de valor todos los bienes exteriores y que habla también de la felicidad de aquel que es martirizado y perseguido hasta el límite máximo. Esta exageración fué suprimida tácitamente por Aristóteles, que tenía las mismas nobles intenciones, pero pensaba más sensatamente. Sin embargo, podemos agregar que sólo constituye la envoltura inapropiada de una idea céntrica verdadera y muy importante: la idea de que para todo el que posea un ideal bien definido, existen valores que pueden lla-

marse infinitos y que no pueden comprarse o igualarse con ningún otro valor. ¡Es preferible morir, o sufrir cualquier castigo externo, antes que hacerse indigno interiormente! Esto no es una hipérbole retórica, sino un grito que sale del pecho de todo aquel que recibió alguna instrucción moral. La comprensión de lo único que hace realmente digna de ser vivida la vida, es justamente fruto de la instrucción y de la educación que cada individuo adquiere por medio de la sociedad. La posibilidad de obtener una instrucción y educación así, la da la naturaleza del individuo; sin esas disposiciones, esa influencia sería imposible, pero sin ella las disposiciones latentes no se desarrollarían nunca. Este desarrollo es completamente diferente según el medio ambiente en que el destino coloca al hombre; por ejemplo, el de los coterráneos de Platón, los griegos que tenían aún esclavos, es distinto del de nosotros, que rechazamos toda esclavitud; como el de los turcomanos y beduinos que creen que el robo es algo permitido y noble, es distinto del de nosotros, que lo consideramos hecho criminal vergonzoso y lo castigamos. La virtud social o la justicia posee una base natural, lo cual no significa en modo alguno que sea producto de la naturaleza. Los vastos horizontes abiertos a nuestra mirada por el conocimiento de las numerosas y variadas fases de civilización, fundamentalmente diferentes, sobre todo por los objetos y esfera de aplicación de las reglas morales, no dejan ya lugar a dudas al respecto. Pero hay también contemporáneos más ancianos de Platón, como Herodoto, Hipias o el anónimo autor de la "Dialexeis", que así lo veían con toda claridad (cf. I, 451 ss.).

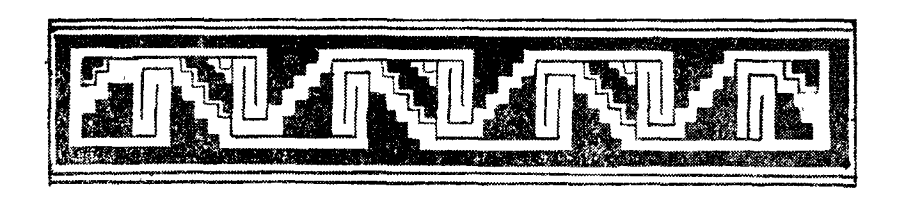
El afán socrático, nacido de los motivos más puros, de poner la causa de la justicia o virtud social sobre unos cimientos inconmovibles, enturbió la claridad de la mirada y fué la causa de que se pasaran por alto hechos muy patentes. Sólo así se explica que Platón creyera posible identificar la justicia unas veces con la capacidad de rendimiento y otras con el equilibrio de las fuerzas espirituales. No nos decidimos a reconocer que nunca haya habido un tirano, cazador de esclavos o cabecilla de criminales totalmente capaz y también completamente feliz en su fuero interno. El hecho de que un indiivduo sea antisocial o inhumano en todos los aspectos o sólo en algunos, no determina

en sí y de modo directo que sea menos capaz o menos feliz. Dicho en otras palabras: su capacidad de rendimiento o de felicidad no se altera hasta que haya aceptado en su alma la cantidad de sentimiento altruista necesaria para atentar a la unidad y homogeneidad de su modo de sentir. Entonces se origina esa disonancia o desequilibrio, esa intranquilidad interior, esa falta de paz espiritual, que daña a su felicidad y disminuye su capacidad de rendimiento. Pero ese sentimiento es tan desconocido para el individuo completamente antisocial como para aquel que vive totalmente compenetrado con la sociedad.

Este pensamiento, que tiende un puente entre la moral social y la higiene espiritual, puede formularse de modo mucho más general. Si cualquier sentimiento dominante en nuestro espíritu es reprimido por un momento, vuelve a ocupar el lugar que le corresponde una vez vencido el obstáculo, pero lo hace acompañado de sensaciones penosas que, según las circunstancias, llamamos lástima, disgusto, arrepentimiento o remordimiento. Y feliz aquel que posee el valor suficiente para aguantar hasta el final el dolor y la lucha de las dos tendencias antagónicas, pues, de otro modo, el sufrimiento agudo se convierte fácilmente en crónica languidez que paulatinamente agota la fuerza de sentir y de querer. Los impulsos de los sentimientos y de la voluntad, al luchar continuamente entre sí, se debilitan del mismo modo que dos corrientes que dentro de un mismo cauce corren en dirección opuesta. Este proceso de debilitamiento se acentúa, a su vez, por el deseo inconsciente de evitar el conflicto, es decir, de reprimir las ideas antagónicas, deseo que difícilmente puede limitarse a una parte reducida de la psique, con lo cual se entorpecería aun el funcionamiento normal de las representaciones, en detrimento de la buena marcha de los procesos psíquicos. Quizás la experimentación psicofísica permitirá algún día corroborar plenamente esta conclusión, obtenida por observación y analogía con los hechos naturales. Entonces quedaría demostrado también el fundamento natural de la moral social presentido por Sócrates y Platón, como indispensable para el bienestar del individuo.

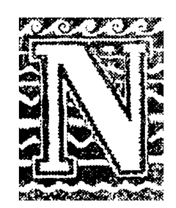
Platón creyó que podría prescindir de una demostración que comprendiera tantos miembros intermedios, y eludió esta necesidad sustituyendo la injusticia propiamente dicha por los

motivos de la injusticia. El injusto es para él el dominador, el codicioso, el que se deja llevar por una sexualidad desenfrenada. A estos tipos se les oponen sus antagónicos y se forma así un ideal que ha llegado a tener la más grande influencia e importancia para la humanidad. Lo único que no puede aceptar el observador imparcial es que Platón lograra realmente, como él creía, demostrar con toda claridad el mayor valor de felicidad de estos caracteres (cf, por ejemplo, pág. 504). Puede aceptarse, sin lugar a dudas, que el que vence sus malos impulsos, es más feliz que el que se deja dominar por ellos. Pero la tesis de que también la vida contemplativa o filosófica, presentada en ese ideal como la más exenta de deseos, hace más feliz a su portador que una vida dirigida hacia afuera, hacia la dominación de los demás hombres, no puede nunca reforzarse por ninguna clase de argumentos. En este punto el juicio de gusto y las disposiciones de hombres como Platón, Aristóteles se oponen a los de un Pericles o Epaminondas, y es imposible encontrar un juez que solucione satisfactoriamente este conflicto.



CAPÍTULO XIV

SEGUNDA Y TERCERA ESTADA DE PLATÓN EN SICILIA



I siquiera el propio Platón estuvo dedicado siempre a la contemplación. Su gran deseo de mejorar al mundo no se limitó a la vía indirecta de sus obras escritas y enseñanzas, sino que en dos ocasiones trató de intervenir en el movimiento político, [1] pero estos intentos no estuvieron coronados por el éxito. El profundo fracaso, que finalmente llegó a ser trágico, ensombreció los últimos años del filósofo, pero seguramente fué útil para su filosofía. La continuación de su teoría política, tal como nos la presenta en el "Político" y en las "Leyes", debe haber estado influenciada por aquella experiencia trágica. Hasta podemos sospechar que el *shock* aquí recibido efecto también a otros puntos de su sistema ideológico y lo llevó a la ya mencionada revisión de su teoría básica (cf. pág. 307).

En el trono de Siracusa se encontraba en aquella época (367 a. de J. C.) Dionisio II. Su consejero, unido al rey por triple vínculo de parentesco, era Dión, noble príncipe que veinte años atrás había sido amigo de Platón, habiendo recibido de él muchas sugestiones, que todavía perduraban en su espíritu. A instancias de Dión, el joven monarca invitó a su palacio a todos los sabios del mundo que estaban en la cumbre de su saber y gozaban de la admiración universal. Además, Dionisio creyó poder aumentar el esplendor de su reinado rodeándose de pensadores y escritores, siguiendo el ejemplo de Polícrates

de Samos, y Gelón y Hierón de Siracusa que habían hecho miembros de su corte a escritores célebres. En efecto, Platón no fué el único que recibió esta invitación; también Aristipo de Cirene, lo mismo que el socrático Esquines, vivieron como invitados en el palacio real de Dionisio II. Platón olvidó la injusticia de que le había hecho objeto el padre; aceptó la invitación del hijo, acompañada de las más insistentes súplicas de Dión, y, acompañado por muchos de sus alumnos, abandonó la Academia.

Platón, cuya poderosa personalidad ya había subyugado a tantos, no debía considerar lógicamente imposible la tarea de llevar a un joven monarca, en cuyas manos se encontraba gran parte del dominio helénico, hacia la filosofía, realizando así con su ayuda la erección de su Estado ideal. 1) Le faltaba toda experiencia que pudiera disminuir esas esperanzas; y el ejemplo de Esparta, con su constitución única en aquella época, y que, además, se consideraba perfecta en muchos puntos y se creía obra de un solo legislador, invitaba a la imitación. También las primeras impresiones estuvieron de acuerdo con esta esperanza tan elevada. Platón fué recibido con grandes honores; un coche muy engalanado fué a buscarlo al puerto para llevarlo al palacio real; y muy pronto Dionisio llegó a ser aplicado alumno del gran maestro ateniense. Comenzó siguiendo un curso cuya materia más importante, de acuerdo con los principios platónicos, eran las matemáticas. Era bien divertido observar cómo los cortesanos seguían esta moda recomendada por la autoridad máxima. Muy pronto la arena que llenaba los patios y jardines adyacentes al palacio, quedó cubierta de dibujos geométricos.

Sin duda hubo, no sólo políticos intrigantes, sino patriotas sinceros, que vieron con malos ojos ese modo de proceder, sobre todo los políticos envejecidos que habían prestado sus servicios a Dionisio I. Pues las bases mismas del Estado parecían estar amenazadas, fuera verdad o fantasía la historia de Plutarco de que el joven monarca de 25 años, embriagado por las enseñanzas de Platón, interrumpió al heraldo que durante un sacrificio en el palacio pidió la bendición del cielo para que continuase invariablemente el mismo régimen, diciendo que esa bendición era una maldición. 2) La gente murmuraba

que un sofista de Atenas se proponía debilitar y dominar a Siracusa y por medio de la palabra conseguir aquel triunfo que no habían podido lograr, medio siglo atrás, sus compatriotas con la ayuda de todo su ejército. El partido conservador hizo lo que suele hacer siempre en situaciones semejantes; arrió las velas de su barco y esperó un cambio propicio del viento. Mientras tanto, Platón continuaba con su tarea educativa, tratando de convertir a su real discípulo en monarca filosófico. Se le ha hecho el reproche de haber dejado pasar el momento propicio sin actuar como hubiese sido necesario. Se cree que debería haber aprovechado las semanas de apasionamiento filosófico para conseguir la transformación de la forma de gobierno, la elaboración de una constitución y la libertad de las ciudades griegas de Sicilia dominadas por Siracusa. Se le acusa de ser un político poco práctico, que, en vez de actuar rápidamente, siguió desempeñando su papel de director educacional y moralista. Así es, más o menos, el juicio que formula Jorge Grote, quien, sin darse cuenta, pone su propio ideal político en el lugar del platónico. 1) El autor de la "República" no cree en la panacea de las formas constitucionales políticas. En aquella época, y aun durante bastante tiempo después, su ideal era el absolutismo filosófico; de ahí que, a su juicio, la reforma interior del soberano no fuera un hecho decorativo secundario, más o menos superfluo, sino la verdadera entraña de la labor de reforma que se quería realizar. No se le puede reprochar una falta de lógica, sino más bien una carencia de conocimientos psicológicos, reproche, sin embargo, que no merece tanto él como su intermediario y ayudante Dión, que no se dió cuenta de que el naciente entusiasmo de su joven pariente, era sólo pasajero. El propio Dión tuvo que pagar su error. El antiguo partido conservador, dirigido por Filisto, historiador y político que había vuelto de su exilio, estaba al acecho de cualquier traspiés que diera Dión, y todo lo que se busca con tanto empeño, suele encontrarse. El material para la acusación lo dieron unas cartas abiertas, que Dión dirigió a los mariscales de Cartago, y por medio de las cuales se quería obtener una paz; quienes veían con malos ojos esa política, pudieron fácilmente sospechar una traición. Nada más fácil que hacer creer al desconfiado rey, cansado de la tutela, que la verdadera intención

de Platón era alejarlo del poder, y poner en su lugar a Dión. El enojo así originado y aumentado, llegó a su punto crítico y terminó, en apariencia para siempre, con el intervalo filosófico en el palacio real de Siracusa. Pero debía seguirle aún un segundo episodio.

2. Se desterró a Dión y se despidió con cierto titubeo y después de un tiempo a Platón, no sin que antes Dionisio le hubiese extraído la promesa de volver en un momento más conveniente. Platón agregó a esta promesa la condición de que Dión también debería volver en ese momento —después de terminada una guerra que por el momento ocupaba totalmente al monarca. Pero una diferencia de ideas, como la que se originó entre el monarca y su pariente mayor y consejero, posee la tendencia natural a agrandarse. El lugar vacante, ocupado antes por el exilado, pronto fué llenado por otros, que se esforzaron mucho por conservar sus puestos. Además, también se honró mucho a Dión en la madre patria y cada demostración de honor hecha al exilado, por ejemplo: la ciudadanía que le otorgó Esparta, fué sentida por Dionisio como una ofensa dirigida contra su persona, pues Dión, con o sin su voluntad, aparecía como una acusación viviente contra su real cuñado. Además, era inevitable que los descontentos en Siracusa y los enemigos de Dionisio consideraran siempre al príncipe exilado como su jefe natural. Pero Dión ansiaba aún la reconciliación, y cuando Platón fué invitado nuevamente a la corte de Siracusa, insistió en que éste aceptara la invitación. También Arquitas, que estaba al frente de la república de Tarento, apoyó este consejo y Platón acabó accediendo, aunque poco gustosamente. Habiendo recibido informes muy favorables sobre el cambio que se había operado en el soberano y sobre sus estudios filosóficos, subió a bordo del barco que había de llevarlo a Siracusa, con la esperanza de allanar a Dión el camino hacia la patria y preparar así el renacimiento moral y político del gran Estado Siciliano. Pero de nuevo se hizo patente que la esperanza era infundada, pues la desavenencia que trató de hacer desaparecer, se hizo aún más aguda. Parece ser que justamente la marcada preferencia que Platón manifestara por Dión, despertó los celos del sensible soberano. Mientras que, hasta ese momento, no había tocado las rentas de la gran for-

tuna de Dión, ahora comenzó a confiscarle los bienes. El filósofo reconoció que sus esfuerzos eran inútiles y quiso emprender el viaje de regreso; pero se le colmó de honores, impidiéndosele al mismo tiempo la partida y manteniéndosele en honroso encarcelamiento. Gracias a la ayuda de Arquitas pudo finalmente abandonar Siracusa. Se dirigió al Peloponeso, donde se encontró con Dión durante los juegos olímpicos (julio 360). Allí, el príncipe exilado y el célebre sabio formaron el centro de interés de la reunión panhelénica.

Cuando los dos amigos, sustrayéndose a las miradas de los curiosos y deseando disfrutar del fresco de la noche, paseaban a orillas del Alfeo, no era poco lo que los dos paseantes tenían que comunicarse. Tratemos de obtener algunas partes de sus diálogos. Platón comunica a su amigo, que le escuchaba atentamente, las impresiones recogidas en las diferentes capas sociales de Siracusa, y conservadas cuidadosamente por su sobrino Espeusipo. Cuando Dión se lamenta del nuevo sacrificio tan grande como inútil realizado para él y para su ciudad natal por el gran sabio, tan próximo ya a la senectud, Platón trata de consolarlo llamándole la atención sobre el éxito obtenido por sus discípulos en la corte, gracias al cual el renombre de la Academia se ha hecho aun más famoso. Cuenta de la sorpresa que causó el pronóstico de un eclipse de sol (del 12 de mayo de 360) hecho por su discípulo Helicón de Cizico y de la admiración que despertó Jenócrates cuando obtuvo el triunfo con "fortaleza realmente socrática" en la "fiesta de las ánforas", torneo de bebedores organizado por Dionisio, pero rechazó el premio, una corona de oro, que depositó en seguida frente a un monumento erigido en honor de los Dioses. También recuerda la alegría que le produjo su encuentro con Eudoxo de Gnido, quien hace más de veinte años, siendo entonces un joven de 23 años, había visitado Atenas y la Academia, habiendo llegado a ser luego el astrónomo más famoso de la época. 1)

Entretanto, la lógica de los hechos adelantaba más y más. Dionisio esperaba una reacción del príncipe, profundamente ofendido y desprovisto de sus bienes, y no quería que éste tuviese en el palacio real ni siquiera un punto de apoyo que pudiera convertirse en centro de las intrigas de sus enemigos.

La esposa de Dión, Arete, era hija de Dionisio I, nacida del matrimonio de éste con Aristómaca, hermana de Dión. Las pretensiones de los hermanos de Arete al trono habían sido apoyadas anteriormente por Dión, mientras que su hermana Sofrosine era, a la vez, hermanastra y esposa de Dionisio II, el hijo de la locresa Doris. Entonces Dionisio anuló el matrimonio de Dión, y casó a Arete, contra su voluntad, con su fiel amigo Timócrates, rompiendo así el último lazo existente entre los parientes enemistados. La batalla abierta se acercaba a pasos de gigante. 1)

Tres años se necesitaron para los preparativos, y entonces Dión tomó las armas. Con un pequeño ejército compuesto en su mayor parte por soldados mercenarios del Poloponeso, que se embarcaron en cinco naves mercantes, se hizo a la mar en agosto de 357, dirigiéndose desde la isla de Zante a Sicilia. Algunos de sus compañeros eran miembros de la Academia, entre ellos Eudemo de Chipre, que no había de regresar y cuya muerte temprana fué lamentada, tanto en verso como en prosa, por su amigo Aristóteles (cf. pág. 86). Con Dión iban, además, Timónides, cuyos relatos en forma de diario dirigidos a Espeusipo fueron luego una de las fuentes principales de la exposición histórica; y, finalmente, Calipo, el hombre de mal agüero. 2) Las fuerzas tan reducidas y la victoria tan fácilmente obtenida, hacen pensar en los Mil de Marsala y en la prodigiosa conquista del reino de Nápoles por Garibaldi. En ambas ocasiones, el descontento del pueblo fué el aliado principal del libertador. Pero la versatilidad de la masa, que primero recibió a Dión y a sus amigos con júbilo extraordinario, y luego volvió a echarlos de la ciudad, lo mismo que las intrigas de un enemigo personal, Heráclides, que había vuelto del exilio, hicieron peligrar muy pronto las victorias obtenidas, hasta que Dión obtuvo finalmente el triunfo definitivo, cuyos frutos ni siquiera pudo gozar durante un año. Un capricho de la historia quiso que de la escuela del idealismo saliera un político realista de la peor especie. El antes mencionado Calipo, miembro indigno del grupo platónico, asesinó a Dión (354) y se elevó a sí mismo al trono de Siracusa, aunque sólo por corto lapso. No le corresponde a esta obra seguir las peripecias de aquella lucha. Sólo nos ocupará el problema de si Dión me-

recio realmente ese trágico fin y cuáles fueron los motivos, y también si Platón se había equivocado con respecto a él. Así se afirma muy a menudo, diciendo que Dión fué solo un hombre vulgar y ambicioso, cuya meta, desde un principio, fué ocupar el lugar de Dionisio, mientras que otros creen que el poder lo cegó apartándolo de sus anteriores buenas intenciones. Pero ninguna de esas opiniones nos parece estar bien fundada.

3. Entre Dión y sus compatriotas existió desde el principio un profundo error, difícil de vencer. 1) Los habitantes de la gran ciudad se Sicilia conocían perfectamente dos sistemas de gobierno: la tiranía desconsiderada de sus monarcas, Dionisio padre e hijo, y la democracia revolucionaria, igualmente tiránica, que esperaba obtener la felicidad de las masas robando a los ricos y propugnaba el reparto de tierras y la confiscación de bienes. Lo que les resultaba completamente desconocido y casi incomprensible, era un gobernante que aspiraba a obtener el bien del pueblo, pero a base de una bien equilibrada división de poderes, un régimen fuerte que no estuviera directamente bajo la influencia incondicional del pueblo —un gobierno cuya tendencia podría resumirse así: ¡Todo para el pueblo, poco por medio del pueblo! Ahora se comprende bien porque los habitantes de Siracusa vieran con gran desconfianza todo esto, llevado a cabo por un pariente de la familia de los soberanos, y no supieran resistir las artes demagógicas de un seductor del pueblo como Heráclides. Dión no estaba capacitado para enfrentarse con un antagonista así. Justamente las cualidades que habían hecho de él un digno representante de su patria en el extranjero y que habían impresionado tan favorablemente a los cartagineses durante sus viajes como embajador, habían disminuido sus cualidades para desempeñar el papel de guía del pueblo: su modo de ser reservado y orgulloso, su firmeza de carácter, igualmente propia del príncipe y del filósofo. Del filósofo y del idealista poseía también la enorme bondad y la facultad de olvidar y perdonar las ofensas recibidas, condiciones éstas que, frente a Heráclides demostró poseer en una cantidad mucho mayor de la conveniente en ese caso. Además, no supo permanecer fiel hasta el final a esta tendencia. Dión, con la desaprobación general de sus partidarios, se precipitó perdonando al perjuro,

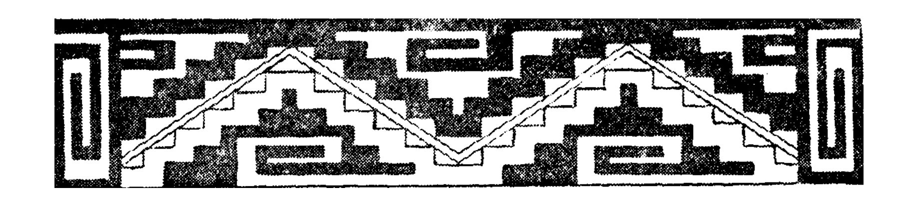
a quien había podido hacer ejecutar con perfecto derecho; es más aún: llamó nuevamente a su lado al enemigo, para compartir con él el poder, hasta que finalmente no le quedó otra solución que dejarle el lugar al indigno o hacerlo ejecutar sin sentencia judicial. Hizo lo último, emprendiendo así el camino de la revolución, que pronto había de devorarlo también a él. Pero el pueblo de Siracusa honró a Dión y lloró su muerte, demostrando que la personalidad del principesco filósofo había hecho sentir su influencia a pesar de todos los horrores y de todas las discrepancias.

La acusación principal que algunos historiadores modernos formulan contra Dión, es para nosotros completamente infundada: que se había negado a cumplir el deseo del pueblo, expresado por Heráclides, de demoler la sede del soberano convertida en fortaleza. Muchas y muy buenas razones apoyan esa negativa. Esa demolición habría sido, en primer lugar, una manifestación, en la cual no podía participar Dión porque se lo impedían el mero imperativo de la decencia y el respeto que debía a su familia. Durante muchos lustros había reinado en ese castillo su hermana Aristómaca y su sobrina y esposa Arete. Su destrucción habría dado lugar a una alegría exagerada del pueblo, y habría provocado manifestaciones contra todos los miembros de la familia real. La misión de Dión era tratar de conciliar los dos partidos antagónicos y no enemistarlos más aún con el radicalismo revolucionario. Y aunque no se hubiese dejado guiar por estas consideraciones, el solo hecho de que su amargado y vengativo enemigo Heráclides fuera el originador de este proyecto, ya debía alejarlo del mismo y de la decisión de aprovechar la oportunidad para poner a prueba la fuerza de los dos bandos rivales.

La forma de gobierno que Dión quería implantar, era una mezcla de elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos, plan, éste, cuyo acuerdo con los proyectos más maduros de Platón difícilmente puede ser resultado de una mera casualidad. Esta información de Plutarco no puede basarse sólo en sospechas o fantasías de personas más allegadas a ese grupo, pues sabemos a punto fijo que Dión llamó a "ayudantes y consejeros" de su ciudad materna Corintia, de régimen aristocrática, hecho que no podemos poner en duda, y con el cual

concuerda además la acuñación de la moneda de Dión, copiada del modelo corintio. [1]) Justamente en este punto se halla muy cerca de Timoleón. Este fué llamado diez años más tarde de Corinto, después de que los habitantes de Siracusa habían sufrido la tiranía de Calipo, de los dos hijos de Dión, de Dionisio que había vuelto otra vez, y, finalmente, de Hicetas. O, mejor dicho: la ciudad materna, a la cual se dirigió la destruida Siracusa para pedir orden y paz, había elegido al experto Timoleón para llevar a cabo esa tarea tan difícil. Éste obtuvo éxito allí donde Dión fracasó. Su gran personalidad, conjuntamente con la organización del Estado fundada por él, triunfó sobre la tendencia peligrosa que siempre volvía a orientarse hacia las tiranías, y que de hecho venció nuevamente veinte años después de la muerte de Timoleón, con la ayuda de Agatocles (316). [1]) Entre la reforma constitucional planeada por Dión y la llevada a cabo por Timoleón, no existe la gran diferencia que la mayoría de los modernos historiadores creen observar. Sería extraño que hubiera tal diferencia habiendo tenido ambos un punto de partida semejante, pues ambos se apoyan en el gobierno aristocrático de Corinto. Esta impresión se confirma, además, con lo poco que a punto fijo sabemos del régimen creado por Timoleón; así lo demuestra el hecho de que al frente del Estado hubiera un sacerdote del Zeus olímpico, elegido anualmente por sorteo por un grupo reducido de familias; lo demuestra asimismo la existencia de un consejo de 600 miembros pertenecientes a la misma organización constitucional, que más tarde se transformó en órgano soberano de un régimen partidista oligárquico. [2]) Lo que diferenció a los dos hombres tan nobles y su obra, fué, además de la desigualdad de la duración de su gobierno, ante todo su temperamento, pero también —y eso es lo más importante— la diferencia de su situación. Así como la grandiosa monarquía de Luis XIV no pudo impedir con sus muchas victorias que al final de su reinado Francia estuviese completamente agotada y empobrecida, así también Siracusa, a pesar de la posición privilegiada obtenida de todos los triunfos logrados por sus príncipes en los campos de batalla, se desangró finalmente en las interminables guerras con Cartago y en sus prolongadas discordias civiles. Cuando Timoleón penetró en la ciudad, el pasto cre-

cía en la plaza del mercado. En consecuencia, el "Demos" con que tuvo que luchar Pión y aquel con que se enfrentó Timoleón, no tenían de común más que el nombre. El pueblo que se había resistido a Dión con obstinada terquedad y con infinita ambición, fué instrumento dócil y sumiso en manos de Timoleón. Dión perdió mucho de su popularidad cuando no acudió a la imperiosa demanda del pueblo de repartir las tierras; de ahí que, independientemente de su voluntad, se viera en la absoluta imposibilidad de apoyarse totalmente en el "Demos", y no pudo prescindir del todo de soldados mercenarios extranjeros Timoleón fué el ídolo del pueblo, a pesar de que, en vez de repartir las tierras entre la masa, hizo ingresar en el país a gran cantidad de colonizadores ricos, y no les regaló las casas abandonadas por sus propietarios desterrados, sino que las vendió a altos precios a aquel que pagaba más. Esta profunda diferencia existente en la situación social y económica entre las dos épocas tan cercanas no se ha tenido en cuenta lo suficiente —así lo creemos nosotros al menos. Por no verse estas diferencias profundas, se han originado comparaciones que rodean la cabeza de Timoleón con una aureola demasiado luminosa, mientras que dejan a Dión injustamente relegado a una profunda oscuridad.



CAPÍTULO XV

EL "EUTIDEMO" Y EL "PARMÉNIDES" DE PLATÓN



O ha dejado la empresa de Dión —se preguntan muchos de nuestros lectores— huellas características en la larga lista de los libros de Platón? Creemos encontrar una de esas huellas en aquel lugar de "Político" donde se habla del derecho del bien intencionado y capacitado para desempeñar su cargo, que fuerza a los hombres, aun contra su voluntad, a ser felices, y los lleva de una organización política errónea a una eficaz; ese derecho es defendido con mucho celo y entusiasmo, tal como se hace sólo con un problema que ha llegado a ser de mucho interés. 1) Sería hermoso poder conformarse con eso y consdierar que el "Político", término medio entre la "República" y las "Leyes", se acerca más a la primera de las obras mencionadas; pero con esto no se obtendría la comprensión total del diálogo. En efecto, el "Político" es continuación del "Sofista" que, a su vez, siguió al "Teeteto". Dos obras de esta trilogía, el "Teeteto" y el "Sofista", a su vez vuelven su mirada al "Parménides". No sólo miradas furtivas y alusiones pasajeras, sino que recuerdan concretamente la conversación ficticia que el joven Sócrates sostuvo con el anciano Parménides respecto a la teoría de las ideas, conversación que forma el contenido del diálogo y cuyo nombre le fué puesto en honor al pensador eleático. Entonces nuestra exposición referente a toda esta fase de la literatura platónica debe tener su punto de partida en el "Parménides", al cual sólo queremos anteponer una obra que habíamos dejado de

lado por ser de menor importancia. Nos referimos al "Eutidemo", que por su estilo y forma debe ubicarse en un período anterior. [1]

Un período anterior, pero no muy temprano, pues los "sofistas" contra los cuales lucha aquí Platón son "erísticos" (cf. I, 470) y es contra la erística contra lo que lucha aquí. Naturalmente, los abusos de la dialéctica, de los cuales se ocupa el "Eutidemo", son dados a conocer por personas de categorías inferiores: dos hermanos que han sustituido el arte de luchar, la esgrima y la polémica retórica, por el arte de luchar con conceptos. [2] Pero el ataque que Platón dirige a esos luchadores pretende alcanzar a algunos socráticos, sobre todo a Antístenes. La forma irónica que emplea a este efecto, nos da otra vez un indicio cronológico importante. El ataque burlesco, lindante ya en lo chocarrero, debe haber precedido a las discusiones serias de las teorías de Antístenes contenidas en el "Teeteto" y en el "Sofista". La relación contraria originaría una gradación inversa que aun un maestro de menos talento artístico que Platón habría sabido evitar.

De broma dialéctica podría calificarse el "Eutidemo". El fin propuesto nos lo señala con más precisión su epílogo. Critón, el amigo de Sócrates, ha abandonado el gimnasio llamado Liceo, donde los dos erísticos habían hecho la mejor exhibición posible de su arte. En el camino se encuentra con un retórico que manifiesta desprecio hacia la erística, y, con el aire de superioridad propio de un hombre convencido de que su arte oratorio es la verdadera filosofía, hace extensivo ese desdén a los filósofos en general. [3] En eso podemos encontrar sin titubear la alusión (artísticamente transformada y adaptada a la forma dialogada) a un hecho literario. Tales ataques, dirigidos contra los filósofos como "artistas de la lucha", los encontramos a menudo en los discursos pronunciados por Isócrates, donde aparecen mezclados sin discriminación Platón, Antístenes y los megáricos. Las características de aquel orador no nombrado, se parecen mucho —tanto en su parte principal, como en sus derivaciones— a Isócrates: el desconocido es un escritor de discursos que no está acostumbrado a aparecer en público, y en consecuencia, se creyó que se refería a Isócrates, aunque esta suposición no puede confirmarse con exacti-

tud. Pero tanto si es Isócrates como otro el crítico a quien sin rencor se le asigna el lugar que le corresponde, y a quien en realidad no se le ha negado todo honor, en este epílogo puede encontrarse de todos modos la clave para la comprensión del diálogo: Un ataque originado de ese modo, sirvió de ocasión a Platón para separar completamente su teoría socrática de la de sus enemigos y rivales. Eutidemo y Dionisodoro nos dan una caricatura de la dialéctica nacida en parte de ideas dadas por Zenón, utilizada ya por algunos sofistas, pero que sólo aparece desarrollada completamente en la escuela de Sócrates. Las conclusiones paradógicas ya no son aquí un pretexto de gimnasia mental; han pasado a ser un fin en sí a título de falacias y sofismas o, mejor dicho, han llegado a ser un medio para ganar dinero a base de deslumbrar y desconcertar, para despertar en un auditorio numeroso la risa y el aplauso que hagan retumbar las columnas del Liceo. La supuesta intención de guiar hacia la sabiduría y la virtud, no está de acuerdo con]a gran frivolidad con que se niega desde el principio la posibilidad de aprender, pues los sabios no necesitan aprender nada y los ignorantes son incapaces de hacerlo. En el primer caso, "aprender" se aplica en el sentido de adquirir conocimientos, y en el otro caso se habla como si se tratase de utilizar lo aprendido. Así, por ejemplo, el requisito de poder leer para aprender algo de memoria. Este juego, con el doble significado de la palabra, prescindiendo tranquilamente de los determinativos restrictivos, el empleo de construcciones verbalmente posibles pero objetivamente irrealizables, la suma de predicados que sirven para denominar relaciones completamente distintas, el cambio de las variadas significaciones del pronombre posesivo, todo esto, y mucho más, nos lleva a una cantidad de conclusiones falsas y paradójicas, cuyo grado máximo se alcanza con la siguiente conclusión: Tú matas ese perro; es tuyo; es padre; luego, es a tu padre a quien matas. También se llega a conclusiones como ésta: El que sabe algo es un sabio; un sabio nunca y en ningún lugar puede ser un ignorante, por eso aquel que sabe algo, siempre y en todos los lugares lo sabe todo. O bien: La matanza incumbe al carnicero; por eso le corresponde ser matado. Tengo el derecho de sacrificar y vender seres vivos (animales) que me pertenecen; Apolo me pertenece (pues

está unido a mí por un culto de familia); es un ser vivo; luego, tengo el derecho de sacrificar y vender también al dios. Con taimada malicia, Platón incluye subrepticiamente en los chistes de esos prestigitadores de palabras y conceptos, teorías de Antístenes, por ejemplo: la tesis de la imposibilidad de otros juicios que los de identidad, la imposibilidad de la contradicción y de aserciones erróneas en general. No cabe la menor duda de que éstos fueron aporías serias y sustentadas de buena fe por el fundador de la escuela cínica. Platón apela al artificio polémico al desacreditar la doctrina de un rival odiado, juzgada por él de poco valor, presentándola con compañías despreciables o formulada por personas dignas de poco aprecio (cf. 196). Ya la primera aparición de esos charlatanes polémicos nos recuerda a Antístenes —pues el hecho de haber pasado de la retórica a la dialéctica y de haberlo hecho precisamente en una edad avanzada, es un rasgo que en seguida debió hacer pensar a los lectores contemporáneos en Antístenes, que siguió un camino semejante y a quien Platón ridiculiza también en el "Sofista", presentándolo como anciano tardíamente instruido (cf. pág. 157).

A la caricatura se le opone un cuadro brillante. Las luchas libradas por los malabaristas dialécticos, alternan a menudo con diálogos sencillos sostenidos por Sócrates y uno de los jóvenes presentes. El contenido doctrinario de esa exposición es, aproximadamente, el siguiente: Los bienes sólo llegan a ser tales cuando se hace de ellos el uso adecuado. Si no son utilizados, constituyen un capital muerto; el uso erróneo los convierte en males,, que son tanto mayores cuanto más grande es el poder de acción contenido en ellos. El uso conveniente es indicado por la inteligencia, y ésta es, por lo tanto, el único bien absoluto. Surge ahora la pregunta: ¿Cuál es la naturaleza de esta inteligencia? Se da por sobreentendido que en ella deben coincidir la capacidad de producir y la utilización conveniente de lo producido. No basta con producir solamente. En efecto, aun el maestro de las artes más sobresalientes puede compararse con un simple cazador. Así como éste entrega la presa obtenida a otros que saben utilizarla, así también el general debe entregar al político la ciudad conquistada, y del mismo modo el investigador especializado (por ejemplo el matemático

b el astrónomo) entregan los conocimientos obtenidos al dialéctico, que es superior a ellos. ¿Cuál es, entonces, ese arte "superior" o "real"? Esta pregunta no es contestada; volvemos *a* encontrarla en el "Político". Lo más llamativo en esta exposición es el tono con que se expresa. Estamos muy alejados de los interrogatorios contradictorios y desconcertantes, de aquellos aturdidores golpes del elenco socrático, simbolizados en la comparación con la tembladera del "Menón" (cf. págs. 385 y 391), y de todas las mistificaciones y paradojas. Justamente esta exposición nos da también, dicho sea entre paréntesis, una demostración segura de que el "Eutidemo" vino después del "Menón", pues mientras que en el "Menón" sólo se da una importancia secundaria al problema de la posibilidad del aprendizaje de la virtud, aquí Sócrates contesta afirmativamente sin titubear, y lo hace adhiriéndose a esa tesis con satisfacción. La exhortación amable, la invitación formulada en términos paternales, a obtener resultados positivos, está en franco contraste con las paradojas estériles y espantosas de los dos críticos. Se puede considerar que este profundo y bien calculado contraste es el fin y la meta de todo el diálogo. Su motivo básico es, sin embargo, la discusión con otras escuelas filosóficas, sobre todo socráticas, motivo que con progresiva seriedad y acrecentada madurez domina en gran cantidad de diálogos posteriores. Esta relación nos da un indicio cronológico inequívoco que nos obliga, como ya indicamos anteriormente, a anteponer el "Eutidemo" al "Teeteto" y, del mismo modo, el "Parménides" al "Sofista".

2. El que después del "Eutidemo" se pone a leer el "Parménides" se encuentra con una gran sorpresa. 1) La altiva seguridad con que Platón ve las equivocaciones de toda clase, el gran sarcasmo con que ridiculiza a los malabaristas de conceptos, no nos habían preparado para verlo incurrir a él mismo en gran cantidad de sofismas. Y, sin embargo, éstos forman la mayor parte del diálogo "Parménides", como tienen que reconocer aun los más cálidos admiradores de Platón. Cómo sea posible e?to, y posible sin disminuir nuestro respeto por la seriedad de investigación de Platón, lo veremos mirando por dentro la estructura de esta obra, quizás la más asombrosa escrita por el gran filósofo.

Nuestros lectores ya conocen cuán fuerte era el sentimiento de familia en nuestro pensador, que trató de abolir la familia en la "República"; pues saben que el gran escritor procuró hacer inmortal el recuerdo de sus parientes más cercanos. Esta vez le toca el honor a su hermanastro Antifonte. No era factible atribuirle inclinaciones especulativas sin adulterar la imagen de su carácter; de ahí que al principio del diálogo se nos presente como lo que fué en realidad: un deportista, que justamente en ese momento discute con un obrero sobre la confección de unas riendas para su caballo. En tiempos había oído, y más de una vez, de boca de Pitodoro, amigo de Zenón de Elea, hablar sobre la conversación sostenida por Parménides y su discípulo preferido, durante su visita a Atenas, con Sócrates entonces muy joven aún. Como se trata de un hecho del pasado remoto, este relato obtenido de tercera mano, es un recurso bien justificado. Después de titubear, Antifonte accede a la petición formulada por Céfalo de Clazomene, presentado por Adimanto y Glaucón, hermanos de Platón, y refiere lo que había escuchado de boca de Pitodoro. La conversación así repetida se enlaza con las tesis de Zenón (cf. I, 229 ss.), que Sócrates y muchos otros habían venido presurosos a escuchar. Platón ya nos hace ver toda la idea dominante del diálogo haciendo que Zenón indique que el motivo de su serie de tesis es vengarse de los adversarios de su maestro. Muy pronto se pasa sin la menor violencia a la teoría de las ideas platónica, que Sócrates, a la sazón casi un muchacho, defiende con toda la confianza y entusiasmo de la juventud, dogmatismo que origina la crítica del anciano director de la escuela eleática. Se dan a conocer una gran cantidad de objeciones a la teoría de las ideas, en su mayoría no refutadas. Esta exposición forma la primera parte del diálogo, que es también la más breve. Para que Sócrates adquiera una madurez mayor, Parménides le presenta como primera prueba, una larga serie de aporías dirigidas nada menos que hacia el núcleo de la teoría eleática de la unidad. De esta suerte, la auto-crítica platónica, va seguida de la de Parménides. Es aquí donde la sutileza de Platón llega a su punto culminante, donde están íntimamente entremezclados argumentos verdaderos y falsos, aceptables e inaceptables, donde de una misma premisa se sacan

conclusiones contradictorias, y donde, finalmente, no queda otra cosa que la impresión de una confusión aturdidora.

Este diálogo ha causado a críticos y exégetas tal extrañeza que algunos trataron de explicarlo a base de interpretaciones forzadas, mientras otros dudaron de su autenticidad y aun otros supusieron que se ha perdido el final donde figurarían las tan ansiadas soluciones positivas del diálogo, del que sólo nos ha llegado el torso. Pero no es necesario acudir a conjeturas tan arriesgadas si, de acuerdo con algunos predecesores, explicamos este diálogo del siguiente modo: El "Parménides" es el resultado de una época de fermentación que se produjo en la mente de su autor. Objeciones provenientes, sobre todo, de los megáricos y de los neo-eléatas y de pensadores influenciados por aquéllos, conjuntamente con pensamientos profundos propios, originaron en la mente de Platón una cantidad de dificultades que afectan a su teoría metafísica fundamental. 1) No se siente capaz para vencer, por lo menos en ese momento, todas estas dificultades. Pero más le cuesta aún abandonar la teoría de las ideas, que está tan unida a su modo de ver el mundo; tampoco puede hacer en ella el menor cambio que le ponga a cubierto de aquellas objeciones. No sabe si esto será posible alguna vez; lo que sí sabe con seguridad es que a las dificultades de que adolece su teoría, se oponen otras tanto o más grandes, para cuya solución no hay otro remedio que esa su teoría. Quizás le sea negado al espíritu humano —así debió pensar— obtener de las cosas más elevadas una opinión completamente inobjetable y libre de contradicciones. Así, impulsado por el más sincero deseo de obtener la verdad, resume todo lo que se puede oponer a la teoría de las ideas, prescindiendo de hacer una distinción entre los argumentos que le parecen refutables y los que todavía no tiene por tales. Acumulando de esta suerte las objeciones plausibles contrarias a su propia teoría, reclama para sí el derecho de resumir, también renunciando a distinguir lo sostenible de lo insostenible, todas las objeciones plausibles que puedan elevarse contra otra idea básica metafísica, a saber, contra la de la escuela de cuyas ramas más jóvenes partieron los ataques más serios contra la teoría de las ideas y la cual, al mismo tiempo, ocupa el lugar cumbre por su rigor conceptual. Encuentra consuelo

y tranquilidad en esta clase de "venganza", procurando al mismo tiempo, de acuerdo con el carácter de Platón, aventajar en ella a sus adversarios (cf. págs. 329 y 457). De este modo "Parménides" se asemeja a un juicio, el cual, después del discurso del defensor, del acusador y de la defensa, que adópta- la forma de reconvención, se pasa a receso, hasta que se formule la sentencia.

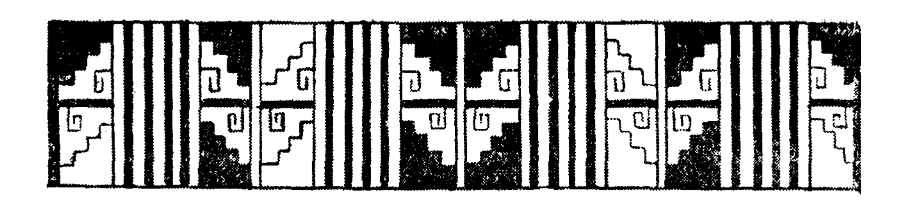
3. Echemos una mirada a ambas partes del diálogo. Hay seis objeciones contra la teoría de las ideas, o mejor dicho cinco, porque dos son diferentes formas del mismo argumento. Este argumento, denominado por Aristóteles con la expresión artística "el tercer hombre", proviene del "sofista" Políxenes, pensador de ideas afines al grupo megárico. En el décimo libro de la "República" se encuentra también una alusión a ese argumento. Si dos objetos particulares a y b, deben su semejanza a una forma o idea C, de la cual ambos participan o a la cual imitan, ¿a qué debe, entonces, su origen la semejanza existente entre la forma C y esos objetos particulares? ¿No se necesita para ello una segunda forma más elevada aún, D, que venga a ser un tercer eslabón en la escala de los seres? Y lo que vale para C en relación con a y b, vale para D en relación con C y así sucesivamente hasta el infinito. Otra aporía se encuentra en la siguiente pregunta: ¿cómo participan los objetos particulares en la idea; cómo ésta, sin renunciar a su unidad, puede estar presente en muchos objetos particulares? — dificultad ésta que vuelve a presentarse más tarde en el "Filebo" y que, si hemos de dar crédito a una afirmación de Aristóteles, nunca pudo ser resuelta satisfactoriamente por Platón. [1]) También se expone la suposición alternativa de la imitación en vez de la participación, pero se ataca justamente con una variante del argumento mencionado en primer término. Otra duda es aquella que se puede llamar simplemente anti-realista: ¿existen las ideas en otro lugar que no sea nuestra conciencia? Aquí Platón abandona la forma artística elegida por él mismo. Parece que se resiste a dar razón aunque sólo *sea* temporalmente, al originador de estas dudas, a su tan odiado rival Antístenes (cf. pág. 196). De ahí que haga contestar al mismo Parménides que las representaciones existentes en nuestra mente deberían ser, si

por otra parte posen también verdad, representaciones de algo, deberían corresponder a objetos. (En último término, esto constituye una apelación al primitivo pensamiento, todavía no analizado, que se ha manifestado por medio de la palabra). El final lo forman dos objeciones consideradas por el mismo Platón como las más importantes. Aun dando por establecido la existencia de las ideas, ¿cómo podemos llegar a conocerlas? Esto nos hace pensar en la tesis de Gorgias (cf. I, 535). Los dos miembros de una relación ocupan siempre el mismo rango. El dueño está frente al siervo; frente al siervo, el dueño; el dominio está frente a la esclavitud y viceversa. Así también a la verdad en sí o a la idea de la verdad debe enfrentarse la idea del conocimiento, no el conocimiento humano. Y lo mismo sucede con respecto a su condición: el conocimiento más elevado, más puro y más perfecto, sólo puede pertenecer a un ser de igual condición, por lo tanto no puede ser propio de un hombre, sino de la divinidad. Aquí podemos recordar el "Fedón" y su concepción de la corporeidad como obstáculo para un conocimiento puro. Finalmente toda esta serie de aporías va precedida de una pregunta formulada con toda seriedad por Sócrates; se refiere a la relación de las ideas entre sí, a la posibilidad de su separación y unión. Platón trató de contestarla ocasionalmente en el "Sofista", pero el germen de esa contestación ya puede encontrarse en nuestro diálogo.

Respecto al "juego dificultoso" que, según las mismas palabras de Platón, ocupa la segunda parte de su obra, debemos ser más breves. 1) La culpa de que del concepto elástico de unidad se deriven una cantidad de deducciones contradictorias (antinomias), la tiene sobre todo la naturaleza contradictoria de ese mismo concepto. "La unidad concebida absolutamente" —como ya tuvimos que hacer observar una vez— "es incompatible con toda coexistencia y con toda sucesión" (T, 228, cf. también I, 238). Es idéntica a la inextensión, tanto espacial como temporal. Y, sin embargo, esa unidad pretende ser algo real, lo único real, mientras que la realidad en modo alguno se distingue rigurosamente de la existencia espacial. De esta suerte, el ser, así entendido, incluye una pluralidad de partes, mientras que la unidad absoluta carece de plurali-

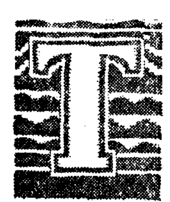
dad y es opuesta a ella. Zenón ya advirtió esta contradicción interior y sacó de ella sus desconcertantes conclusiones antinómicas. El autor del "Parménides" sigue sus huellas y va más lejos aún, pues da rienda suelta a su plétora dialéctica y se regocija sobre todo al volver a encontrar en la teoría eleática la incompatibilidad de unidad y variedad, que había sido una de las objeciones principales contra su teoría de las ideas. Esa amalgama de contradicciones se compendia en la conclusión: "tanto si lo uno es como si no es, eso y lo otro, lo mismo en relación con sí mismo que en sus relaciones recíprocas, lo son todo de todos modos o no lo son, parecen ser y no parecen ser". En esta exposición deslumbrante, pero cansadora, se reúnen una sagacidad realmente brillante, ocasionales sofismas deliberados y la falta, tan común a toda la época, de preparación lógica. A la última categoría pertenecen, como revela con toda claridad la comparación con otros diálogos 1), el confundir las dos acepciones de "ser": en el sentido del concepto de cópula y en el sentido de existencia, el confundir la identidad en cuanto al podo con la identidad numérica y algunas conversiones de juicios ilícitas— tres errores lógicos que Platón comparte con Gorgias (cf. I, 534 y 538). Además, la confusión de la realidad de un concepto con la realidad de "todos los objetos o representaciones que se le pueden subordinar", y asimismo la "confusión entre comparación de conceptos y juicio". Los dos últimos errores fueron puestos al descubierto muy sagazmente por un contemporáneo. Son conclusiones parecidas a las siguientes: El concepto "pájaro" no es imaginario, le corresponde existencia; el grifo es un pájaro, luego existe. Y: rico no es feliz, es decir el concepto rico difiere del concepto "feliz"; luego ningún rico puede ser feliz. No se ha intentado separar lo importante de lo trivial en esta demostración, y Platón sólo en parte habría podido hacerlo con éxito, como acabamos de ver; hasta el punto en que era posible hacer esta separación en la fase alcanzada a la sazón por la preparación lógica, se deja al criterio de los lectores y alumnos. El juicio, para proseguir con nuestra metáfora, se interrumpe antes de que se dé a conocer el veredicto. Pero todo aquel que conozca a Platón, sabe que volverá a ocuparse de esto, y lo hará entonces en doble forma: Un examen serio, amplio y

profundo de las doctrinas metafísicas ajenas tratará de proporcionar en forma más severa la demostración indirecta de que la teoría de las ideas es indispensable; y las dudas y vacilaciones que agitan el espíritu de Platón, lo llevarán a modificar su teoría básica. La primera de estas expectaciones se realizó en el "Teeteto", y ambas en su continuación, el "Sofista". En efecto, cuanto más profundizamos en las sinuosas demostraciones del "Parménides", tanto más seguros estamos de encontrar indicios que, si no anticipan ya las teorías de la fase tardía de Platón, por lo menos dejan adivinar su existencia. 1)



CAPÍTULO XVI

EL "TEETETO" Y EL "CRATILO"

EETETO, mencionado con honores en la historia de las matemáticas, ha sido herido frente a Corinto, y además se ha enfermado en el campamento militar. 1) Quiso morir en la patria y fué llevado en barco desde Corinto hasta el puerto de Megara, donde lo esperaba Euclides. Éste se queja de la posible muerte del valioso hombre ante su compañero y condiscípulo Socrático Terpsión. Recuerda una conversación importante sostenida cierta vez entre Sócrates, el matemático Teodoro de Cirene y su alumno Teeteto y se alegra de ver que Sócrates reconoció en seguida las grandes capacidades del joven. Euclides ha acompañado al amigo durante un buen trecho y está cansado por la larga caminata; lo mismo le sucede a Terpsión, el cual había vuelto del campo. Tiempo ha que éste deseaba conocer aquella conversación. Euclides accede gustosamente a cumplir con este deseo y hace leer a un esclavo lo que ha apuntado de ella, mientras ambos amigos descansan. Aquí Platón agrega una observación sobre la índole de ese apunte, que, aparte de sus intenciones artísticas, es una obra única en toda la literatura. Hace expresar a Euclides lo siguiente: ha dejado de lado la forma común de repetir una conversación, con sus eternos "esto dijo aquél", "aquel otro asintió", etc. y hace hablar directamente a las personas interesadas 2) Este abandono del elemento narrativo llegó a ser definitivo en las obras de Platón, si es cierto el orden cronológico que nosotros atribuimos a sus obras. Ni

siquiera una introducción tan corta, una conversación precursora del verdadero diálogo, vuelve a presentarse en sus escritos posteriores. En sus obras anteriores, el poeta-filósofo había preferido a veces una de estas formas y otra veces la otra. A la exposición en forma narrativa debemos la claridad con que el "Protágoras" nos presenta la actuación llevada a cabo en la mansión de los sofistas de Calías; con que el "Cármides" y el "Lisis" nos relatan el comportamiento de los jóvenes y de los muchachos en los gimnasios; con que el "Banquete" nos habla de la vida serena de parte de la sociedad ateniense; con que el "Fedón" describe los últimos momentos de Sócrates, y con que la "República" presenta ante nuestros ojos la agradable figura del honorable Céfalo. Justamente esta laboriosa composición de la "República" debió hacerle ver a Platón con claridad los inconvenientes de la forma narrativa. Seguramente fué esta experiencia lo que maduró su resolución de dejar de lado en lo sucesivo todo lo superfluo y usar solamente la forma ya empleada ocasionalmente en pequeños diálogos (como el "Hippias", el "Laques", el "Eutifrón", el "Critón" y el "Menón") y también a veces en algunos de mayor importancia, como el "Gorgias". Le facilitó esa decisión el mayor interés hacia las cosas puramente objetivas, la inclinación hacia las comunicaciones simplemtente didácticas impuesta necesariamente por la prolongada costumbre de la enseñanza, pero quizás también porque Platón fué perdiendo paulatinamente su fuerza creadora artística. El "Teeteto" constituye uno de los mojones de ese desarrollo. Con cierto pesar nos despedimos aquí del poeta creador, para encontrarnos de ahora en adelante sólo con el escritor didáctico, para quién el diálogo acaba convirtiéndose en mera disertación, con breves interrupciones dialogadas, cada vez más raras: es evidente que su arte del ropaje verbal, que cada vez se muestra más consciente y deliberado, procura suplir la deficiencia artística de sus obras tardías. 1)

De todos modos, el "Teeteto" está adornado aún con todas las excelencias de una composición madura y encantadora. Lentamente se va desarrollando el diálogo, como si no se preocupara por el final. Se distingue por el tono de superioridad confiada y serena. Ya al principio, y aparentemente sin inten-

ción, se hace la siguiente advertencia: el lector sólo debe esperar resultados negativos. Y esta crítica negativa, que llegará a ser muy profunda, está desprovista desde el comienzo de toda apariencia de dureza y malicia. Pues Sócrates no aparece como crítico, sino como partero, el que como hijo de la "noble e importante" partera Fenarete, ayuda a nacer los pensamientos del joven y simpático Teeteto. Por el solo hecho de que también al partero mental le corresponde discernir entre los simples fantasmas y los hijos verdaderos, Sócrates tiene el deber de inspeccionar los pensamientos dados a luz por Teeteto, para investigar si son viables o no.

2. El diálogo se desarrolla en una escuela gimnástica. Luego que Teeteto, cálidamente alabado por su maestro Teodoro, ha revelado su aptitud para la generalización en el dominio de la aritmética, se lo lleva poco a poco a contestar el problema de la naturaleza del conocimiento. Su primera contestación es la siguiente: Conocimiento es percepción. Con esto le da a Sócrates la posibilidad de formar un todo con esta identificación (que podríamos calificar de primitiva) de la percepción con el conocimiento, con deducciones aparentemente sacadas de la tesis de Protágoras y con la teoría del conocimiento de Aristipo; luego da a este todo una estructura sistemática, lo pone a cubierto de objeciones más triviales, le da una justificación parcial, y sin embargo, no lo presenta como explicación suficiente de todo el proceso del conocimiento (cf. 255 y I, 510 s.). La suposición de que percepción es conocimiento, nos llevaría a la siguiente conclusión: una misma persona sabe y no sabe una misma cosa al mismo tiempo. Así, por ejemplo, si alguien oye palabras en un idioma extranjero, las sabe, pero no comprende su sentido, es decir no las sabe. O si alguien recuerda una percepción ya inexistente, la conoce entonces en un sentido) y no la conoce (en otro sentido). Ahora bien, la identificación de la percepción con el conocimiento puede significar dos cosas: que la función de percepción es la única función del conocimiento (lo cual entrañaría el craso olvido de una función tan patente como la memoria) o que la materia de percepción es la única materia del conocimiento. En realidad, se quiso expresar lo segundo, pues al declarar Platón que son falsas e insostenibles esas objeciones nombradas, que serían

válidas contra esa identificación en el primer sentido o contra la falta de discriminación entre las diferentes operaciones del conocimiento, nos dice también con bastante claridad que la fórmula "percepción es conocimiento", (creada seguramente por él mismo) se refiere a la materia o al contenido del conocimiento. No dice sino que la única fuente de nuestros conocimientos es la percepción por medio de los sentidos. Antes de impugnar la teoría contenida en esta fórmula, admite sin reservas que (como había sostenido Arístipo y quizá ya Protágoras) toda impresión sensorial tiene las condiciones de no ser ilusoria, de no poder rechazarse o de contener verdad subjetiva; pero de esto no se deduce de ningún modo que toda impresión sensorial, como también toda opinión, sea igualmente verdadera; ni deja de ser menos cierta la diferencia entre la sabiduría e ignorancia entre los diferentes sujetos, que se manifiesta del modo más inequívoco en la predicción verdadera o falsa del futuro.

En este punto la crítica negativa se interrumpe con un episodio con una comparación entre la vida del filósofo y la del político, identificado éste con el hombre común. Se señala con los más vivos colores cómo el filósofo es ajeno al mundo real, pues ni siquiera conoce el camino al agora, y carecen de significado para él las leyes, las resoluciones del pueblo y los manejos electorales. Creemos no equivocarnos afirmando que Platón no pudo ecribir una cosa así después de su segundo viaje a Sicilia (367), pues de lo contrario se hubiese expuesto a que se burlaran de él diciendo: "Si hubieses permanecido fiel a tu ideal, te habrías ahorrado a ti y a muchos otros una experiencia amarga y vergonzosa". También una reminiscencia del "Fedón" (hay que tratar de escapar lo antes posible de la vida terrenal) ; una clara alusión a la teoría de las ideas: "La observación de la justicia e injusticia en si" —y, finalmente, la exaltada proclamación entusiasta del afán de identificarse con la divinidad infinitamente justa, nos permiten dar un vistazo a la actitud intelectual y estado de ánimo de Platón en el momento en que escribió el "Teeteto". En medio de esos primores encontramos un ataque bastante grosero dirigido contra Antístenes. Este, seguramente irritado por el "Eutidemo", había publicado su

panfleto "Satón", provocando así la réplica del "Teeteto" (cf. pág. 196).[1]

Antes de despedirse de la teoría del conocimiento sensorial, Sócrates echa una mirada al heraclitismo, la opinión filosófica básica de la cual procede a su juicio esa teoría. Sostiene que el heraclitismo está en contradicción consigo mismo, pues su aceptación del movimiento universal anularía no sólo todo conocimiento verdadero, sino también toda percepción; pero en este punto, Platón comete un sofisma que merece ser comentado. Distingue dos formas de movimientos: el cambio de lugar y el cambio de cualidad. No sólo afirma que podía sostener con perfecto derecho: que el heraclitismo hace existir conjuntamente a ambos cambios en vastas zonas de la naturaleza, sino que va más lejos aún y declara que no pueden atribuirse a las cosas movimientos exclusivamente espaciales, sin que exista también un cambio de cualidad, pues de lo contrario resultaría la contradicción de que la misma cosa se mueve y está en reposo *a* un tiempo, con lo cual incurre en el mismo error que él había criticado sañudamente en el "Eutidemo": haber prescindido de una determinación restrictiva, pues no constituye ninguna contradicción la aserción de que un mismo objeto descansa en un sentido y se mueve en otro. El cambio de color que se observa en algunas estrellas, es un movimiento en ese segundo sentido o sentido derivado. ¿Quién podría afirmar por eso que toda estrella que no cambia de color, debe permanecer invariablemente en el mismo lugar? Más profunda es la distinción entre los sentidos, como instrumento que sirve para la adquisición de conocimiento, y el alma, mediante la cual conocemos. Como objeto de este último conocimiento se señala "lo común". Sócrates suscribe este resultado con insólito ardor. En ese elemento figuran el ser, la igualdad y la variedad, la unidad y la pluralidad, lo hermoso y lo feo, lo bueno y lo malo. La percepción sensorial, transmitida al alma por afecciones corporales, nos es adjudicada en el momento del nacimiento —obsérvese, entre paréntesis, que al decir eso se olvida que la interpretación y explicación de las impresiones sensoriales se adquiere poco a poco—; el conocimiento de esas categorías, al contrario, sería el fruto de aprendizajes largos y penosos.

3. Un segundo intento de definición dice así: Conocimien-

to es la representación (opinión, parecer) correcta. A la opinión correcta se le opone la incorrecta o error. De esta distinción nace la pregunta: ¿cómo es posible un error? Pregunta que ya hemos encontrado a menudo (cf. I, 587 y I, 264) y que Platón somete aquí a una cuidadosa investigación que puede calificarse de muy ingeniosa, y quizá más bien de inteligente que de fértil. Se hacen varios intentos para explicar el error, pero Sócrates no se conforma con ninguna de estas explicaciones. El pensamiento evidentemente correcto: el error existe a causa de un indebido enlace de los elementos del saber, se expone y se ilustra maravillosamente, pero en definitiva se deja de lado. El motivo de esta crítica, sumamente aguda y llena de sofismas bien visibles, debemos buscarlo en aquel anhelo de Platón que. forma el motivo de todo el diálogo. 1) Se pretende ofrecer la prueba indirecta de la verdad de la doctrina de las ideas; de ahí que todos los ensayos gnoseológicos que prescindan de la doctrina de las ideas, se consideren incompletos para dar una demostración suficiente de cualquier hecho psíquico de esta índole, incluyendo también entre ellos la posibilidad del error. En esas disquisiciones Platón suministra, además, diferenciaciones precisas y comparaciones brillantes. Se separa cuidadosamente la posesión de conocimientos de la adquisición de éstos y de su pérdida (aprender y olvidar). Se comparan los errores del recuerdo con la imagen de la tabla de cera que por insuficiencia de tamaño, de maleabilidad, de consistencia, no permite percibir con claridad las impresiones grabadas en ella, distinguirlas entre sí y mantenerlas impresas. La confusión de conocimientos ya adquiridos o los errores de la reproducción sé ilustran con la imagen de un palomar cuyos moradores fueron capturados todos en tiempos por el dueño, lo cual no le impide que al cazar agarre una paloma torcaz cuando en realidad quiere atrapar una paloma silvestre. Platón considera, sin embargo, que el error no consiste sólo en la mera confusión, en la indebida confusión de imágenes del recuerdo o en la errónea imputación de una imagen sensitiva presente, a una imagen del recuerdo, fundándose principalmente en que también nos equivocamos en las cuentas, es decir, en una operación en que nuestra mente se ocupa sólo de algo conceptual. Por lo demás, aun siendo tan dilatada esa excursión, despacha

muy pronto el ensayo de definición del cual parte. El arte del orador judicial demostraría que la verdadera opinión no es ya el conocimiento, pues en el corto tiempo que le mide el reloj de agua, este orador trasmite a menudo a sus oyentes por medio del simple convencimiento, sin enseñanza profunda alguna, una opinión verdadera referente a hechos pasados.

Con esto queda abierto el camino para el tercer ensayo de definición: Conocimiento es la representación correcta combinada con una explicación. Teeteto indica expresivamente que esa definición es formulada por otra persona, y no cabe duda de quién sea esta otra persona; lo vemos claramente en el agregado dado a conocer por Sócrates. Según la teoría aquí mencionada, hay elementos básicos que no son objeto de un conocimiento verdadero; éste se refiere más bien —y con eso se presenta ante nuestros ojos la parte que hace juego con la teoría del error antes mencionada— sólo a composiciones que se comparan con sílabas, a diferencia de los fonemas elementales. Nuestros lectores recuerdan que ésta es la teoría de Antístenes (cf. pág. 198) y saben también que hasta ahora no nos es posible conocer en sus detalles esa doctrina evidentemente de suma importancia. Es también curioso el hecho de que Platón, al impugnar la teoría de Antístenes, proceda notoriamente a rectificarse a sí mismo, pues, según el "Menón", la representación u opinión verdadera se eleva a conocimiento de pleno valor cuando va unida a la explicación causal (cf. pág. 388), y en el "Banquete" la opinión verdadera sólo es una fase intermedia entre ignorancia y sabiduría mientras no vaya unida a la posibilidad de explicación, y aquí la coincidencia es total aun en la expresión (cf. pág. 409). 1) Esta relación nos da una nueva demostración de que el "Teeteto" fué compuesto en una época relativamente tardía (cosa que tan a menudo se pone en duda), pues si Platón aun hubiese tenido esa convicción en el momento de escribir este diálogo, con toda seguridad no se habría olvidado de insistir rotunda y claramente en la diferencia existente entre su doctrina y la de Antístenes, tan parecidas que hasta podrían confundirse.

En realidad Platón no se esforzó mucho por discutir este tercer y último intento de definición. La palabra griega que nosotros hemos traducido por "explicación" (logos), permite

interpretarse de tres modos. Primeramente podría referirse a la expresión verbal; interpretada en este sentido, la explicación no agregaría nada nuevo a la representación. En segundo término, podría entenderse con ese concepto la revisación ordenada o la enumeración de los diferentes elementos; sin eso, una verdadera representación sería imposible. Finalmente, por logos podría entenderse —y aquí ya no basta nuestra "explicación"— la indicación de la diferencia; pero con esto tampoco se agregaría nada nuevo a la verdadera representación, pues una representación no sería verdadera hasta que se conocieran las características que la diferencian, que separan lo representado de lo demás. Creemos que en este caso podemos apelar a Platón contra Platón. "Si uno representa bien" —son palabras que pone en boca de Diótima dirigidas a Sócrates— "sin poder dar razón de eso, ¿no sabes que eso no es sabiduría . . ., ni tampoco ignorancia?" El autor del "Banquete" reconocía así una diferenciación que el autor del "Teeteto" niega, y con toda seguridad lo niega equivocadamente, pues una cosa es mantener en la memoria una imagen fiel de dos objetos, y otra cosa es fijarse en las características que los distinguen, tenerlas presentes con toda claridad y completamente, pudiendo, en consecuencia, dar una justificación adecuada y detallada de sus igualdades y diferencias. 1)

Si hacemos una revísación de conjunto del diálogo, encontraremos tres argumentos principales que Platón dirige contra la suficiencia de las teorías del conocimiento allí mencionadas. Podemos considerar que el más débil de esos argumentos es el que se refiere a los errores que cometemos al ocuparnos de meras cifras, y que exigen otra explicación que la contenida en aquellas doctrinas de Platón. Los autores de esas teorías podrían haber contestado a su impugnador lo siguiente: pasas por alto que representamos siempre las ideas abstractas de los números por medio de símbolos sensibles, y que justamente los errores cometidos en este dominio se deben al empleo de esos símbolos; más aún, se deben únicamente a ellos y serían imposibles si pudiéramos emplear la abtracción pura como tal. El matemático que posee poca práctica, que dice por ejemplo: 3 por 3 igual 16, o que confunde 53 con 35, o que de la serie numérica anterior recuerda un diez mil y lo pone

en lugar del mil que ahora corresponde, nos da sugestivos ejemplos de esos errores y no forma, de ningún modo, una instancia contraria a la suficiencia de la teoría del error que se discute.

Mucho más importante son las otras dos objecciones: el saber o conocer se manifiesta sobre todo por la previsión verdadera de los hechos futuros, y: lo "común" o las categorías del ser, de la igualdad y de la desigualdad, de la unidad y la pluralidad, de lo bueno y de lo malo, de lo bello y de lo feo no son dadas en la percepción sensible. La primera objeción es, en realidad, un derivado de la segunda, pues la facultad de prever se funda en la capacidad de realizar indicaciones que, a su vez, se basan en último término en las comparaciones. La esencia de la verdad de ambas referencias es, entonces, simplemente la siguiente: no sólo recibimos y conservamos impresiones sensibles, sino que también somos capaces de separarlas y combinarlas y, por consiguiente, de establecer parecidos y diferencias entre ellas (cf. pág. 428). Las impresiones afectivas, que aparecen además de las sensoriales y unidas ellas, y de las cuales proceden los juicios de valor invocados también por Platón, forman otro caso de lo que con seguridad aproximada podemos llamar reacciones activas del alma. No prestamos atención ahora al concepto de ser, pues pronto encontraremos una ocasión propicia para referirnos a sus diversos sentidos. Además, para no extendernos demasiado, nos valemos de las formas de expresión tradicionales, pues si quisiéramos evitar deliberadamente toda imagen y toda hipótesis, entonces, por ejemplo, pn vez de hablar de un yo que compara sus impresiones sensibles o que reacciona a sus excitaciones sensibles, tendríamos que decir: de la continuación de dos fenómenos sensibles nace un tercer fenómeno de la conciencia, que contiene a los otros dos conjuntamente así como los rasgos que los separan.

4. Entre las obras platónicas que en orden a la teoría del conocimiento ocupan un lugar anterior al del "Teeteto", figura, además del "Menón" y del "Banquete", también el "Cratilo" 1), pues en él la teoría del error proveniente de confusión aparece sin restricción alguna y sin la menor alusión a

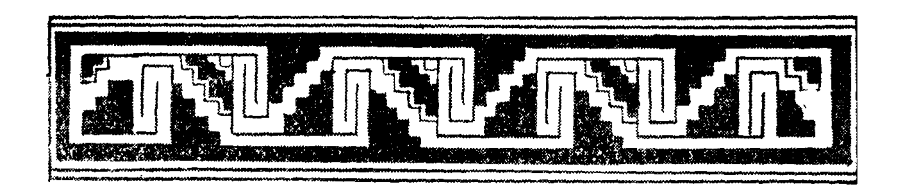
aquellas dudas que acabamos de conocer. El diálogo, en que, además de Sócrates, sólo intervienen su fiel discípulo Hermógenes, hermano venido a menos del rico Calías, y Cratilo, adepto de Heráclito y maestro de Platón (cf. págs. 268 y 414), es una de las creaciones más discutidas de nuestro filósofo. A nuestro juicio, el fin que persigue es el siguiente: Antístenes había prestado mucha atención al idioma y, sobre todo, al significado de las palabras; no podía esperarse otra cosa de un nominalista. Todavía conservamos su exclamación: "Al frente de la instrucción, está la investigación de la palabra''. 1) Platón resume el resultado de su investigación, cerca del final del diálogo, en la siguiente forma: "no hay que investigar y averiguar las cosas en las palabras, sino más bien en sí mismas". Ya no tenemos la posibilidad de conocer en qué dirección se enfocan las investigaciones de Antístenes, ni tampoco cuál era el contenido de su obra "Sobre la instrucción o sobre las palabras", compuesta de cinco tomos. En todo caso, la discusión de sus pretensiones le dió a Platón ocasión para reseñar las teorías lingüísticas corrientes en aquel entonces, fijándose sobre todo en la teoría sustentada por su maestro Cratilo y otros adeptos de Heráclito acerca de la exactitud de los nombres. Esta teoría no coincide simplemente con lo que nosotros hemos calificado de teoría natural (cf. T, 441), antes bien presupone la existencia de un ser de destacada sabiduría que de acuerdo con un plan fijado creó los nombres.

Entre esa teoría y la opuesta no existe la misma oüosición que entre naturaleza y convención, sino la que encontramos entre una organización bien planeada y un capricho arbitrario. Es difícil, pero no imposible, reconocer qué posición toma Platón frente a ella. Su seriedad está escondida en este caso por una gran cantidad de ornamentos chistosos e irónicos y obscurecida, además, por su bien conocida inclinación a superar a los demás. Pero una cosa es el juego travieso y desenfrenado con etimologías fantásticas, que fué practicado por otros y que él mismo lleva hasta la exageración, y otra su seria convicción de que en realidad existió una vez la relación, supuesta por esa teoría, entre sonido y significado. De un modo que no tiene nada de irónico, expone el significado simbólico de los di-

ferentes sonidos, en términos muy semejantes a como lo hicieron Leibniz y Jakob Grimm; reconoce que la imitación de movimientos exteriores por el movimiento de los órganos del lenguaje, es uno de los principales factores de la formación del idioma, más eficaz que la imitación de los sonidos u onomatopeya.[1] Y no hay contradicción entre esas concesiones y el reconocimiento de que las más veces ya no es posible descifrar el significado primitivo de las palabras procedentes de aquellas fuentes, pues comparando los dialectos griegos Platón se familiarizó con los fenómenos del cambio fonético. Este cambio y la intervención, que él admite sin reservas, de un elemento de "convención" propiamente dicha o arbitrariedad, del capricho en el uso del idioma, como decimos hoy en día, alteraron la primitiva relación entre sonidos y significados de tal modo que entre el pasado y el presente se ha abierto un abismo infranqueable.

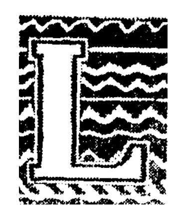
Pero aunque fuera de otro modo, el idioma no sería tampoco una clave indicada para revelarnos la naturaleza de las cosas. Aun entonces sería conveniente aquí, como en otros aspectos, tener en cuenta los originales y no sus "reproducciones" y —lo que es lo más importante—, éstas sólo reflejarían, en el mejor de los casos, el mundo fenoménico, el mundo del devenir. Pero el conocimiento de las ideas o de las entidades existentes de por sí, el conocimiento en el verdadero sentido no se desarrollaría ni siquiera por la comprensión más profunda de las palabras primitivas. Platón tampoco perdió la ocasión de referirse a la contradicción inherente a una de las teorías discutidas, pues por un lado se pretende (y eso puede ser muy bien una tesis de Antístenes) que el uso adecuado de la palabra determina el verdadero pensamiento, y, por otro lado, que los creadores del idioma habían revelado ya una forma de pensar verdadera y una inteligencia profunda al atribuir nombres a las cosas. Con esto creemos haber dado una justificación de este extraño diálogo, tan rico en destellos geniales, justificación que sin ser exhaustiva, es fiel en los extremos que hemos expuesto y no añade a la obra nuevos enigmas. El "Cratilo" está unido al "Teeteto" por muchos lazos. En ambos diálogos se ataca a Antístenes y se exponen sus aporías de la imposibilidad de la contradicción y del discurso erróneo; en am-

bos encontramos la misma interpretación de la tesis de Protágoras de que el hombre es la medida de las cosas; en ambos se reconoce la gran trascendencia de la teoría fundamental de Heráclito; y, finalmente, en ambos se explica con toda claridad y se ridiculiza jovialmente la actuación de los nuevos adeptos de Heráclito. 1)



CAPÍTULO XVII

EL "SOFISTA" Y EL "POLÍTICO"

A frase del "Teeteto" promete una continuación. Sócrates invita a los demás oradores a presentarse nuevamente la mañana siguiente. Así sucede y con eso comienza el diálogo titulado el "Sofista".[1] Pero no bien se ha iniciado la conversación, en la cual interviene también un extranjero oriundo de Clea, personaje que acaba de ser introducido, cuando ya se anuncia el tercer miembro del ciclo, el "Político". Y en realidad también el cuarto: el "Filósofo"; pero Platón se conformó con la trilogía en vez de la tetralogía planeada. La razón por la cual no ha satisfecho este primitivo deseo suyo debe buscarse quizás en la mayor indiferencia respecto al problema de la composición literaria, que caracteriza esta última fase de su producción. A esto también se debe que deje de lado las situaciones previstas en la introducción del "Teeteto", que ya no aparecen mencionadas con ninguna palabra en la continuación del discurso. Su despreocupación respecto a estas cosas va tan lejos que en una parte del "Político" hace que uno de los oradores se refiera al "Sofista" como si fuera un diálogo escrito.[2]

Muy extraña es la posición que ocupa Sócrates en ambos diálogos, algo así como de presidente honorario de la discusión. La abre en el primer diálogo y la inicia y finaliza en el segundo, pero no interviene en su desarrollo Eso se debe, así lo creemos nosotros al menos, primeramente a que las doctrinas que en obras anteriores fueron dadas a conocer por boca

de Sócrates, forman aquí un objeto de crítica. La ventaja que tenía para Platón la elección de la forma dialogada, pues así no se identificaba con ninguna de las doctrinas expuestas, aumentaba ampliamente al retirarse su orador principal. Y la sustitución de Sócrates por el extranjero de Elea, formado en el grupo de Parménides y Zenón, proporciona a Platón una nueva ventaja. La crítica del eleatismo, que es uno de los fines principales perseguidos por el "Sofista", se hace también con mayores consideraciones y respeto, en parte en forma de información dada por el mismo eléata, lo cual no sólo está de acuerdo con la convicción personal de Platón, sino que también es muy útil para dar más relieve a la restante polémica del diálogo. 1) El "Sofista" se compone de dos partes, en apariencia completamente dispares: una "cascara" a modo de envoltura y un "núcleo" envuelto. Para advertir el vínculo que une a ambas partes, es preciso conocer previamente el desarrollo y contenido del diálogo. 2)

La meta, claramente visible, de la investigación es la definición del sofista. Con aparente despreocupación se pretende solventar la dificultad del asunto comenzando con un ejercicio preliminar, que se refiere a la determinación del concepto de "pescador". Con esto el tema se extiende ampliamente. Primeramente se divide todo el arte en productivo y adquisitivo. Al lucro fundado en el libre intercambio se opone la apropiación por medio de la fuerza. A causa de las diferenciaciones de los objetos, de los medios y también de las horas del día indicadas para la caza, la división va descendiendo poco a poco hasta llegar al pescador. Allí se demuestra entonces repentinamente que el aparente ejercicio preliminar nos ha llevado hasta el corazón mismo de la investigación principal. El pescador se ocupa de los peces y el sofista de los hombres; el mar, los ríos y los lagos en los cuales ejerce su profesión el pescador, equivalen a la tierra con sus "ríos de riquezas" y las abundantes "praderas de la juventud" que dan su sustento al sofista. De acuerdo con esto se separan ahora los objetos de la caza en animales salvajes y mansos, incluyéndose entre los últimos al hombre. Es cazado por la fuerza por el ladrón, el comerciante de esclavos, el tirano y el guerrero; otros lo cazan por medio de la persuasión. Este

• último arte consta de muchas subespecies y se afirma que una de ellas, privada, cuya finalidad es obtener ganancias, es el arte que promete la adquisición de la virtud; se considera que éste es el arte de los sofistas: ¿Es posible ser aún más malicioso? Sí, pues Platón no se conforma con esto, sino que trata de acercarse a su meta por medio de reiteradas embestidas, no menos agresivas. Al arte productivo pertenece también el del comerciante mayorista, equiparándose con él al sofista, que va de ciudad en ciudad con alimentos para el alma. Pero también puede ejercer el mismo oficio como comerciante sedentario o como productor que ofrece su propia producción. Pero el sofista también puede incluirse entre aquellos artistas productivos cuyo medio es la lucha; su arma es la palabra y su medio de emplearla: la pelea verbal. Más tarde se llama la atención sobre una cantidad de acciones, cuyo fin es la distinción y la separación. Si esto se refiere a la separación de lo malo y feo, entonces estas ocupaciones reciben el nombre común de "limpieza". Esta se divide en dos partes, según que se refiera a lo físico o psíquico. Al lado del barrer, cepillar, frotar y lavar los objetos inanimados, se encuentra la limpieza interior de nuestro cuerpo, la cual se obtiene por medio del arte de curar y también de la gimnasia. A la limpieza psíquica pertenece, entre otras, la anulación de la ignorancia, la cual se consigue, no en último término, por el "elenco" (interrogatorio contradictorio y cruzado). En este punto le resulta muy difícil a Platón separar la sofística de la filosofía; trata de hacerlo atribuyéndole a la primera la pretensión de omnisciencia. La misma pretensión se pone de manifiesto, no sólo en las discusiones o erística negativa, sino también en la enseñanza positiva de los sofistas, enseñanza que, habiéndosele achacado aquella cualidad, se declara ser mero juego a causa de su notoria insubstancialidad. Esa enseñanza no puede referirse a las cosas mismas sino sólo a sus reproducciones; de ahí la afirmación que este juego es más bien una parte de la mímica o del arte de la reproducción. Este, a su vez, se divide en un arte que produce imágenes fieles y otro que sólo nos da imágenes falsas. ¡Se revela ahora que el sofista es un adepto del último arte, un escamoteador o farsante!

2. Aquí se une la segunda parte del diálogo con la primera, la seriedad de la investigación con la burda chanza de la polémica, cuyo fin percibimos en seguida con claridad. El paso de una parte a la otra se opera mediante la pregunta de cómo es posible un engaño, de si no encierra en su interior la suposición de algo no existente, suposición contra la cual ya puso en guardia muy insistentemente Parménides (cf. I, 203). En contrincante sofista —se alude a Antístenes— no aceptará nuestra afirmación de la existencia de "mentiras en frases y opiniones" y, por consiguiente, del conocimiento de lo incognoscible, de lo no existente. Este problema tan rico en matices ya se nos ha presentado a menudo (cf. I, 503 s., II, 200). Aquí debemos fijarnos más seriamente en él, antes de poder proseguir. ¿Cómo llegamos, podemos preguntarnos con razón, a hablar y tratar de lo irreal o no-existente? ¿Cuál es la naturaleza de este concepto? Podemos contestar que en último término cabe reducirlo al concepto de ausencia, el cual se obtiene únicamente por el juicio comparativo. He trazado dos círculos y en el centro de uno de ellos he hecho un punto. Comparo ambos círculos y me doy cuenta de esa diferencia, de la existencia del punto en uno de los círculos y de su ausencia en el otro. La ausencia así señalada, la falta u omisión comprobada de algo conocido como positivo en otro lugar, ése es el núcleo de aquel concepto. No existen en realidad fenómenos negativos, una materia de conocimientos negativos; todo fenómeno es en sí y directamente algo positivo. La apariencia contraria nace de una probable confusión. El frío, por ejemplo es un estado sensorial positivo. ¿Por qué aparece ante nosotros como la antítesis negativa del calor? Seguramente sólo porque una oposición así en realidad existe, por un lado, en el dominio de los medios productivos de ambos estados sensoriales y, por otro lado, tanto en el dominio de la actuación objetiva de estos medios productivos como en los estados sensoriales mismos originados por ellos (por ejemplo, calentar, no calentar — incendiado, no incendiado — transpirar, no transpirar).

Platón se libera de la pesadilla de lo no-existente reduciéndolo al concepto positivo de lo distinto. Lo no-existente tiene siempre un significado meramente relativo; en oposición

a algo definitivamente existente señala cada vez una existencia diferente. Lo no-existente en el dominio de la belleza es simplemente lo feo, en el reino de la bondad, lo malo, etc. El segundo paso de esta reducción puede atacarse lógicamente con más facilidad que el primero, pues, en sentido estricto, lo no-lindo es todo lo demás- con la única excepción de lo lindo; sin embargo raro será el caso en que las necesidades de la vida y de la comunicación instructiva general nos lleven realmente a referirnos a la totalidad de las cosas o de los elementos conceptuales con excepción de uno solo; sino que más bien el predicado de la negación sirve por regla general, y sobre todo en el análisis o clasificación dialécticos de una materia científica, para separar de una especie superior una de las sub-especies que la componen y de ese modo delimitar el resto de la especie. 1)

Pero una vez alejado al fantasma de la negación absoluta, se acercan inmediatamente nuevas preguntas enigmáticas, entre las cuales ocupa el primer lugar la que se ocupa de la naturaleza de lo opuesto a lo no-existente, lo existente mismo. Se oponen radicalmente dos puntos de vista básicos: el materialista y el idealista. Para el primero sólo se considera existente o real "aquello que se puede agarrar con las manos", y también considera el alma como algo físico; entre sus representantes debe incluirse seguramente a los físicos atomistas. 2) Sus oponentes se han refugiado con mucho cuidado en el dominio de lo invisible, desde el cielo libran su lucha con los "nacidos en la tierra", para ellos sólo son reales las esencias incorpóreas o protoimágenes. Con estos "amigos de las ideas" Platón no se refirió sino a sí mismo y a sus adeptos, demostrando así poseer un humor que no resultaba accesible o creíble para todos los investigadores platónicos. 3) Para nosotros resulta tanto más comprensible cuanto más claramente advertimos que el "Sofista" introduce profundas modificaciones en la teoría de las ideas, de modo que ésta, en su forma más antigua, adquirió para su propio creador al carácter de algo objetivo e histórico. Se somete a severa crítica ambas teorías básicas. Se rechaza el punto de vista materialista, pues debería declarar que todo lo psíquico, todas las cualidades psíquicas y aun las más elevadas y valiosas cualidades, como la

virtud y la justicia, son algo no-existente o irreal. En cambio, a las protoimágenes "venerables y sagradas", que descansan en eterna quietud (que casi podría calificarse de pedante), se les niega la capacidad de explicar tanto los sucesos del mundo aparente como el proceso del conocimiento. Esa argumentación de Platón no deja de contener peregrinos paralogismos: Pretende que el conocer es activo y por lo tanto el ser conocido sería pasivo, lo cual estaría en oposición a la invariable estabilidad de aquellos supremos objetos del conocimiento. Son sobre todo, aunque no exclusivamente, las formas del lenguaje lo que lo confunde aquí. La forma pasiva una vez es la experimentación de una intervención, y otra vez es la influencia de un hecho sobre un objeto no afectado de ningún modo por éste. "La cuerda es golpeada", "el niño es educado", son casos de la primera clase, y "el sol es observado", "el cuadro es admirado" son casos de la segunda clase completamente diferente. 1) Y, asimismo, el materialista que niega la existencia independiente de seres inmateriales, no tiene por qué impugnar la realidad de los hechos psíquicos, la actuación de las relaciones o validez de las normas. Pero, en realidad, el criterio de la corrección formal es en este caso, como en el anterior, más bien secundario. Por lo demás, el propio Platón no dejó de fijarse en la diversidad de sentidos del "ser" a que acabamos de aludir. En efecto, la necesidad de aclarar este concepto y de separarlo del insuficiente concepto de mera sustancia o materialidad, tuvo sin duda su influencia en el intento que lo convirtió en precursor de todos los energéticos modernos. "Real es única y exclusivamente lo activo", así puede compendiarse fielmente aquella maravillosa exclamación de Platón, que literalmente dice así: "Pues bien, yo afirmo que aquello que posee alguna fuerza, ya sea para actuar sobre algo diferente de cualquier índole, ya sea para sufrir aunque sea lo más mínimo hasta de lo más inferior y aunque sólo fuera una vez, que todo esto es verdaderamente, pues yo defino la esencia de lo existente de modo que no es otra cosa que fuerza o poder (dinamis)". 2)

Fundándose en esa definición, se arranca a los "amigos de las ideas" la confesión de que esas esencias supremas no pueden carecer de actividad y por ende tampoco de movimien-

to. Más tarde se les atribuye vida, alma y comprensión, gracias a un salto del pensamiento que ha nacido de la tendencia que domina cada vez más en las obras de la época posterior de Platón: la tendencia a considerar que los principios primitivos del mundo que son psíquicos y conscientes. 1) Con esto la teoría de las ideas ha sufrido un cambio que con razón podría llamarse también evolución regresiva. Toda ontología, podríanlos afirmar con justicia, es teología empalidecida (cf. pág. 413 s.). A medida que las esencias metafísicas vuelven a ser activas y animadas, podría decirse que regresan a su origen. Se ha formado el mismo ciclo que ya vimos formarse una vez (cf. pág. 189), abriéndose así también una brecha en la muralla que había separado el mundo del devenir del mundo del ser. La liberación de Platón de los lazos del eleatismo, — en estas palabras puede resumirse todo el contenido positivo de ideas del "Sofista". Este proceso de liberación se lleva a cabo, sin embargo, en muchas zonas a la vez. Pues el intento de solución del problema ontológico se basa en el del lógico. 2)

El problema: ¿cómo es posible la no-verdad, el error, el engaño?, se amplia hasta llegar a este otro: ¿cómo es posible en realidad una afirmación? Este problema, bien conocido por nuestros lectores como problema del predicado (cf. 190), es abordado por Platón del lado de la expresión verbal. Una frase u oración presupone dos clases de palabras: sustantivos y predicados (nombres y verbos). Ninguno de estos elementos aislados bastaría por sí sólo para formar oración. Aquel que uniera palabras como ser "camina, corre, duerme", aunque fuera en gran cantidad, no lograría decir nada, como tampoco no lo conseguiría con la sucesión de palabras tales como "león, ciervo, caballo", etc. Sólo el enlace de ambos elementos, una unión como "el hombre estudia", "el ciervo corre", origina una frase con sentido. La verdad o falsedad de lo expresado depende de que la unión se ajuste o no a la verdad. "Teeteto está sentado" y "Teeteto vuela" son los ejemplos correspondientes. Esta primera exposición de la teoría elemental de frases o juicios distaba mucho de ser inútil en una época que no poseía ninguna lógica ni gramática completa; hacía muy poco tiempo que, sobre todo a iniciativa de Protágoras, se ha-

bía comenzado a distinguir las partes de la oración y las formas de las palabras, diferenciación que aun en Aristóteles resulta muy imperfecta. Nos hubiese gustado saber cómo se concillaba esta teoría de Platón frente a la dada a conocer y rechazada como insuficiente en el "Teeteto", la cual sostiene que toda verdad y todo error depende de combinaciones —teoría que casi con seguridad puede atribuirse a Antístenes. Parece que no andaremos desencaminados considerando que esta teoría es el núcleo que llegó a desarrollarse completamente gracias a los esfuerzos de Platón. No sería la primera vez que un sucesor mirara con desprecio al predecesor en que se apoya.

Naturalmente Platón no da por resuelto el problema básico de la teoría del conocimiento por aquel análisis verbal. De acuerdo con los postulados que dominan todo su pensamiento, la verdadera solución sólo puede darse en el reino de la ontología demostrando que aquella reunión o combinación se opera también en el fondo real de todo acaecer, en el mundo de las esencias existentes de por sí, de las protoimágenes objetivas o formas. Podría decirse que la teoría de las ideas, tal como su creador la había formulado primero, ostenta un rostro eleático; en cambio, a partir de este momento los conceptos pierden rigidez tornándose fluidos. Platón declara ahora que es completamente antifilosófico "separarlo todo de todo", que no hay "destrucción más radical de toda argumentación racional que él separar cada cosa de todo lo demás". Proclama la teoría del "entrevero de las protoimágenes", de la "comunidad de las especies", y pone esta innovación en boca del extranjero eleá tico, por medio de una estratagema muy sutil. Como si éste fuese a dar fe de que la supresión de la rigidez de conceptos se hizo de acuerdo con ideas del propio Parménides, y que es Platón; y no los neo-eléatas, los megáricos ni su aliado Antístenes, el heredero legítimo del gran ontólogo. [1]) La teoría no niega la existencia de ideas que se excluyen mutuamente, por ejemplo: la antítesis de reposo y movimiento; pero muchas otras ideas pueden formar entre ellas una comunidad que permita la participación de un objeto en una pluralidad de ideas. De este modo se cree poder resolver el antiguo problema de cómo un objeto puede poseer cualidades diversas y cómo su esencia no se agota con la posesión de una sola cua-

lidad, con atribuirle un sólo predicado. O más bien, lo que se quiere resolver es la doble pregunta: ¿cómo puede un solo sujeto poseer variados predicados? ¿cómo un solo predicado puede pertenecer a variados sujetos? La dialéctica polémica que hemos encontrado en el "Eutidemo" pierde su fundamento. Ya no se aceptan afirmaciones tales como que el Sócrates enfermo es una persona fundamentalmente diferente del Sócrates sano, o como que el Sócrates sabio lo es también del musicalmente instruido, ni tampoco que el hecho de que dos seres tengan una cualidad común, implique que no puedan ser diferentes en ningún otro sentido. Las limitaciones, conciliaciones y matices de toda clase ganan mucho terreno, ocupando el lugar anteriormente asignado a las alternativas de conceptos agudizadas al extremo, tales como: el que sabe algo, es un sabio y en consecuencia debe saberlo todo; o: no hay ninguna opinión o criterio, pues o se sabe todo o no se sabe nada.

3. Y con eso creemos haber tocado el nervio vital de este diálogo, más aún: tenemos claramente ante nosotros la fase anciana de Platón, el veranillo de San Martín de su filosofía. El anciano pensador tiembla de frío en su cielo de las ideas. La mente y el corazón se interesan más ampliamente por los objetos singulares, los seres singulares y los procesos singulares. Reconoce la deficiencia de toda teoría formulada sin salvedades, rechaza toda negación rotunda. En todas las cuestiones le repugna todo exclusivismo radical, busca transacciones. Trata de obtener un equilibrio entre las antítesis, aun entre la que opone ser y no ser. Así como en las "Leyes" mezcla las constituciones; así mezcla en el "Timeo" las protosubstancias y en el "Filebo" las diferentes formas de placer y comprensión. El nuevo cambio se había anunciado ya, observándolo con detención, al comienzo del "Parménides", 1) donde se expone esa relatividad de los conceptos de unidad, pluralidad, etc., y por lo menos se tiene presente la posibilidad, convertida en realidad en el "Sofista", de hacer un ensayo para resolver las aporías. Acaso toda la marcha de aquel diálogo esté dominada ya por la sospecha de que sólo los conceptos de unidad, ser etc., tomados absolutamente, sin atenuaciones ni conciliaciones, sean lo que nos hunde en la confusión de las insolubles dificultades señaladas allí con tanta claridad. Con

todo eso se relaciona el hecho de que la dialéctica se ponga cada vez más al servicio de la comprensión del mundo. Platón trata de dominar la gran diversidad de los fenómenos, valiéndose al efecto de la división y clasificación, que se operan por el método de la dicotomía. La naturaleza, con sus especies y sexos de animales, plantas y formaciones inorgánicas, ha señalado aquí el camino. El placer del anciano Platón fué seguir sus pasos y ordenar en grupos todos los objetos y todas las actividades humanas y descender así de lo más general a lo más particular o viceversa. En el "Sofista" aplica en parte este arte en forma polémica y de chanza, sin sustraerse él mismo a sus propias ironías, para oponerse a lo pedante de este arte; en cambio, en el "Político" acentúa su seriedad y lo aplica a objetos más dignos. Por un fragmento de un autor cómico nos enteramos de que en la Academia se aplicaba también este método (que puede denominarse propio de las ciencias naturales) a sus objetos más apropiados: plantas y animales. [1]) En esta escuela se formó Aristóteles, a quien habremos de conocer y admirar como cultivador de la historia natural en todos los dominios de la ciencia.

Ese cambio va unido a otro. El investigador, que se ocupa del conocimiento de los hechos particulares, que desde las alturas de las generalidades abstractas desciende a las profundidades de los hechos concretos, no puede de ningún modo continuar dando una importancia exagerada a las diferencias de valores. El sol de la ciencia —eso no puede negarlo— brilla (para usar las palabras de Bacon) tanto sobre un montón de estiércol como sobre palacios. Las divisiones y ordenaciones basadas en diferencias de valores humanos y aun nacionales, se oponen a menudo hasta lo ridículo al sistema natural de las clasificaciones. Se comprende, pues, que el autor del "Político" considerara la división de la humanidad en griegos y bárbaros tan absurda como la que clasificara a los hombres en frigios y no-frigios. También este desarrollo hacia la ciencia pura, tiene ya su preludio en el "Parménides"; por lo demás, se hace patente en la formación cada vez más adelantada de una nomenclatura técnica a partir del "Teeteto". En efecto, habiendo declarado Sócrates que a menudo duda de que a objetos tan inferiores como son "los pelos, la sucie-

dad o el barro" correspondan ideas o protoimágenes, Parménides contesta que Sócrates todavía es demasiado joven, pero que cuando llegue a mayor madurez contestará positivamente esta pregunta y aprenderá a respetar menos la opinión de los hombres. 1)

Pero volvamos al "Sofista". Necesitamos recordar todavía un suceso importante. El concepto de relación de lo diferente había sustituido a la negación absoluta; mas para Platón vuelve a coincidir con algo absoluto. Lo no - existente, sustituido entonces por lo "otro" o lo "diferente", es para él al mismo tiempo un principio independiente, que se extiende por todas las cosas o mejor dicho: es la base de todas ellas. Volveremos a encontrarlo en el "Timeo" con el nombre de "materia" (interpretada muy peculiarmente). Al mismo tiempo que declara que lo no-existente es algo existente o real, tira el guante de desafío a los paladines de la severidad formal del concepto, a los herbartianos de la antigüedad (cf. pág. 190), pues todo el contenido del diálogo era apropiado para irritarlos. "No quedaremos sin castigo", "hemos preparado un banquete para ancianos que iniciaron sus estudios muy tarde", en esas frases, la última de las cuales se dirige sin lugar a dudas a Antístenes, Platón expresa su expectativa de futuros ataques y al mismo tiempo el poco aprecio en que tiene a sus atacantes. 2) Aquí encontraremos la clave para entender el diálogo como un todo. Obtenemos el lazo que une a las partes exterior e interior del diálogo. Platón califica despectivamente de sofistas a sus adversarios, sobre todo a su enemigo personal Antístenes que lo ultrajó en su "Saton"; y en sus ensayos de definición, de aparente objetidad científica, pero en realidad inspirados en el más profundo encono, traza el retrato más horrible de este tipo de pensadores; sin embargo sus ataques se dirigen más bien a los dialécticos socráticos que a los llamados sofistas de una generación anterior. A pesar de los esfuerzos un tanto artificiosos que hace Platón para mezclar a nuevos "sofistas" con los viejos portadores de este nombre, el propósito del autor se pone de manifiesto por el papel, que justamente en esta descripción juega la dialéctica polémica, que, como acreditan los mismos diálogos platónicos ("Hipias", "Protágoras", "Gorgias"), no ocupó ningún lugar de impor-

tancia en la imagen que Platón tenía de los antiguos sofistas. La parte doctrinaria del diálogo está dirigida contra la rigidez de conceptos de los megáricos y contra Antístenes muy afín a ellos. Platón se adelanta a su contraataque por medio de su exposición sobre la esencia del sofista. Una obra de tiempos muy recientes nos ofrece un paralelo muy adecuado a la malicia con que eso se realiza. Me refiero al libro de Zollner sobre "la naturaleza de los cometas", el cual une al tratamiento científico del objeto "estudios del sector de la psicología y de la teoría del conocimiento", donde, so pretexto de exponer obstáculos al progreso de la ciencia, se realizan fuertes ataques personales contra Tyndall, Hofmann, etc. 1) Pero en el caso de Platón no se trata sólo de un ardid polémico. Su amargura se alimenta también del enojo que siente a causa de los propios errores cometidos en la juventud. La rigidez de conceptos que fustiga en sus enemigos, no le había sido tan extraña anteriormente. La dialéctica fructífera, que comienza a practicar ahora, el órgano, por medio del cual él, y más tarde sus alumnos más distinguidos, tratan de apoderarse de toda la amplitud y grandeza del mundo de los fenómenos, contrasta violentamente con la estéril dialéctica que procura impedir el acceso al mundo visible. Es más equitativo reconocer que son serias e importantes las dificultades con las cuales uno mismo ha luchado durante mucho tiempo; pero psicológicamente es comprensible que se esté irritado contra aquel que probablemente rechazará la ayuda finalmente obtenida y continuará moviéndose en ese laberinto ya abandonado por nosotros, que se considere que su insistencia constituye una terquedad obstinada y se le desprecie, que enemistades ya existentes de antemano se desarrollen más aún y lleguen a extremos como los que vemos en las definiciones del sofista reunidas al final del diálogo.

4. Los frutos prometidos por el "Sofista" los recogemos en el "Político". 2) El abandono de lo abstracto por lo concreto, la clara percepción de las complicaciones de la realidad, y el consiguiente repudio de generalizaciones prematuras y de verdades a medias o incompletas, todos éstos son rasgos característicos de esta obra. A esas señales de profunda madurez se añade una mayor locuacidad, síntoma del comienzo de la

ancianidad. La abundancia de ideas es siempre la misma en Platón, pero poco a poco se debilita el dominio sobre sus pensamientos. La aplicación de un ejemplo provoca en seguida una digresión sobre la esencia del ejemplo; al problema de lo de más o de menos de la exposición, le sigue una investigación sobre el concepto de la mesura. También el "culto del método" contribuye *a* dañar la unidad de la obra, y no menos disminuir su encanto artístico, en tanto que el mito del tiempo primitivo, incluido como contrapeso contra la aridez de las clasificaciones, hace que el diálogo sea más interesante, pero también menos uniforme. 1)

La exposición (en que interviene otro orador nuevo, el joven Sócrates) parte del concepto de la ciencia o conocimiento. Este se divide en teórico y en práctico. El último, llamado también el arte del artesano, se ocupa sólo de producir objetos materiales, de modo que el arte soberano se busca en la primera categoría, lo que llama nuestra atención. Por medio de continuas divisiones se llega al arte del pastor, y es muy extraño observar que Platón, para no ser influenciado por juicios de valor, obedeciendo a su nuevo y severo método científico, no separa al hombre de los demás seres vivientes por sus características psíquicas específicas, como la razón o la adoración de los dioses, sino sólo por características netamente externas, como la circunstancia de que sea bípedo y no posea cuernos o alas. Contra la identificación del rey con el pastor, al parecer procedente de Antístenes, se eleva la siguiente objeción: el cuidado del último se refiere a todo lo concerniente al rebaño, también a su alimentación, mientras que el reino de la actividad del soberano es mucho más reducido. 2) Aquí Platón intercala el antes mencionado mito con el propósito de ilustrar el pensamiento siguiente. El hombre ya no se encuentra bajo el cuidado directo de los dioses como en los tiempos primitivos. En períodos alternativos, el universo es movido por éstos, pero luego se le abandona de nuevo a sus propios movimientos. También los seres humanos han llegado a ser independientes, como el lugar en que habitan —esto se describe en forma muy imaginativa, y hasta muy fantástica. Al alejarse la humanidad de la dirección divina y acercarse a su fin, los dioses le regalaron las artes de cuya

totalidad se pretende tomar aparte ahora el del político. La dificultad de esta separación quiere facilitarse mediante un ejercicio preparatorio, lo cual recuerda al "pescador" del "Sofista". Esta *vez* se trata del "arte de hilar", cuyo tratamiento prolijo produce fecundos resultados, lo mismo en cuanto al asunto que en materia de método. Se aprende a diferenciar el trabajo principal de los secundarios que con él cooperan. El método de la dicotomía utilizado con exclusividad en el "Sofista", se abandona como deficiente. Se hace una severa separación entre las especies y las partes que no son especies. La pregunta de si la exposición no es demasiado larga, lleva, como ya se ha mencionado, a la investigación del concepto de la mesura. Mucho y poco, grande y pequeño, estas palabras tienen un doble sentido, uno relativo y otro absoluto. Una *vez* expresamos el resultado de una comparación —A es grande o pequeño con relación a B o C—, otra vez la medida es dada por el objeto mismo. Aunque esta observación se hace sólo al margen, tiene sin embargo gran importancia si se la compara con exposiciones semejantes que encontramos en el "Fedón", en la "República" y en el "Teeteto". 1) Ya no se habla de la aporía gnoseológica de cómo un mismo objeto pueda ser al mismo tiempo grande y pequeño, mucho y poco. Platón se ha elevado a un plano que sin duda podemos calificar de más alto. Ha dejado atrás esta y otras dificultades semejantes del pensamiento. La "participación" de los objetos en las ideas, en los cuales anteriormente se encontró su solución, brilla por su ausencia, así como las protoimágenes existentes de por sí solas, pasan en forma harto visible a un segundo plano, después de su encumbramiento en el "Sofista". Casi nos sentimos inclinados a permitirnos una *chanza* con Platón, diciendo que concedió a las ideas la jubilación con la categoría de dioses.

Las artes "cooperantes" se dividen en siete clases, según sean sus productos: primitivos, herramientas, recipientes, medios de alimentación, protección, acarreo, transporte o placer — división ésta que reúne lo exteriormente diferente bajo la unidad de un fin común, así por ejemplo: los vestidos, la mayoría de las armas y además los muros de la ciudad forman la clase de los medios de protección. 2) Cerca del arte político, pero sólo como operaciones a su servicio, tenemos el arte del

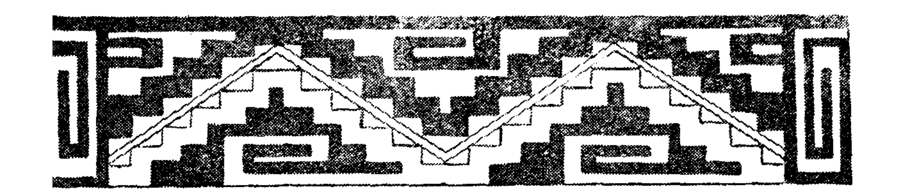
mariscal así como las funciones (tratadas con cierta ironía) del adivino y del sacerdote. En el comentario subsiguiente, que expone las formas de Estado, en número de tres: el dominio ejercido por una sola persona, el ejercido por varias personas y el ejercido por muchos o democracia, se deja de lado y declara inesencial el punto de vista económico, que había desempeñado un papel tan importante en la parte correspondiente de la "República". La gran diferencia no proviene de que gobiernen los ricos o los pobres, sino que depende de que dominen los inteligentes o los no inteligentes. Se niega categóricamente que la inteligencia pueda llegar a ser patrimonio de un número mayor de personas. Pues así como en ninguna ciudad de Grecia podrían hallarse siquiera 50 buenos jugadores de tablero, menos podría encontrarse aún un número igual de buenos políticos. Tampoco es de capital importancia que el dominio se ejerza por la aceptación libre de los dominados o en contra de su voluntad. Importante es única y exclusivamente el grado de inteligencia; la buena voluntad aparece unida a ésta en forma inseparable, del mismo modo que en la "República" la figura del filósofo acaba fundiéndose con la del justo hasta formar un todo.

Sigue luego la investigación que forma el núcleo del diálogo, es decir la solución de la pregunta: ¿son las leyes necesarias y eficaces? Esto se niega al principio. Se reprocha a las leyes que no pueden tener en cuenta la diversidad de situaciones y casos. "*De* ningún modo puede utilizarse lo absolutamente simple para lo nunca simple". Si, por ejemplo, un médico emprende un viaje, y antes de partir deja por escrito a su paciente las recomendaciones que habrá de seguir durante su ausencia, pero luego al volver repentinamente antes del tiempo fijado, encuentra que la situación climática y el estado de salud han cambiado —¡qué tonto sería si no tuviera en cuenta el cambio de situación, y se obstinara en no modificar sus anteriores disposiciones! Pero naturalmente allí donde falta la inteligencia perfecta, las leyes "fruto de larga experiencia y obra de consejeros respetables", son en todo caso "lo mejor en segundo lugar", un sucedáneo aceptable. Pueden compararse con aquellas instrucciones que los gimnastas dan a los que aspiran a conquistar premios. Son

reglas que renuncian al tratamiento individual y matizado de los distintos casos y que establecen en líneas generales el modo de vivir conveniente a la mayoría de instancias y personas. Aquí Platón habla de un "segundo viaje", de una nueva búsqueda del mejor Estado. Este viaje lo llevará del absolutismo filosófico de la "República", que no regula nada, a la legislación de las "Leyes", que todo lo regula. A mitad del camino entre ambos diálogos está el "Político". O mejor dicho: el espíritu de su autor ya ha llegado a un puerto nuevo, mientras que su corazón está unido aún a la ribera antigua. El mito nos decía que ya no vivimos en antigua edad de oro, que debemos renunciar a la perfección. Platón se encamina ya al pesimismo, pero su renuncia no está tan adelantada todavía como en las "Leyes". Su espíritu está lleno de amargura, y entre sus exposiciones, aparentemente tranquilas y objetivas, pueden percibirse profundos sonidos sentimentales, injurias del "coro de sátiros y centauros", de los "impostores", de los "más sofistas entre los sofistas". Pero su amargura no se dirige en primer lugar contra la democracia, hacia la cual siente ahora menos odio que desprecio. Es para él la menos eficaz y por eso la peor de las tres formas de gobierno a condición de que en todas ellas impere la ley; en el caso contrario, su misma debilidad hace que sea la menos dañina y por eso la mejor. Para la monarquía vale en ambos casos lo contrario, mientras que la aristocracia, que se encuentra en el medio, ocupa un lugar intermedio tanto en lo bueno como en lo malo. Esta valorización diferente de la democracia parece relacionarse con la decadencia y debilidad de la patria democrática. Es la Atenas que la facilidad de palabra de un Demóstenes sólo puede galvanizar hacia un esfuerzo aislado, la otrora orgullosa dominadora del mar, que poco a poco se convierte en la "madrecita" que (para decirlo con palabras del orador Demades) "toma lentamente sus bebidas y camina muy despacio con sus zapatillas". Las invectivas más fuertes de Platón parecen dirigirse contra otros Estados y otros políticos. 1) No es imposible que sean los sucesos de Sicilia lo que ahora despierten su mayor interés y originen su más prolongado enojo (cf. pág. 546).

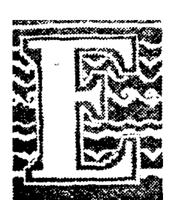
El diálogo no termina sin registrar una auto-rectificación

memorable. Su asunto es, nada menos, la teoría socrática de la unidad de la virtud, defendida durante tanto tiempo por Platón. Con cierto empeño se busca el motivo para llegar a esta rectificación. Se pretende que uno de los deberes principales del guía del Estado es fomentar por medio del matrimonio la unión de naturalezas diferentes, logrando de esta suerte un equilibrio entre temperamentos contrarios. A este consejo va unida una exposición "insólita", más aún, "sorprendente", calificada de "atrevimiento": que entre las mismas virtudes existe una especie de diferencia o, mejor dicho, un contraste marcado, el que existe entre la modestia (sofrosine) y el valor. Este contraste procede del mucho más general que existe también en el mundo de los cuerpos, en el conocimiento y en la música: la violencia, brusquedad y rapidez y la suavidad, continuidad y lentitud. Con el aumento exclusivo de uno de estos elementos se llegaría a la brutalidad, a la locura; con el del otro, a la cobardía y debilidad. Es bastante curioso el horror que inspira a Platón lo que podríamos llamar "procreación entre temperamentos afines"; pero más notable es aún la que podríamos denominar perspicacia heraclítica con que se persigue esta antítesis a través del doble reino de la naturaleza y del espíritu, insistiéndose en la necesidad de coexistencia y conciliación de lo antagónico. Pero lo más extraordinario es la ruptura con el intelectualismo socrático, preparada ya a menudo aunque sin llegar nunca a sus últimas consecuencias; en cambio, en este pasaje llega a una profundidad mayor que en ninguno de los anteriores o posteriores. La autorectificación aparece encubierta en forma de insulto al atrasado Antístenes, a cuyo "verbalismo", nacido de la rigidez de conceptos, también se refiere Platón con toda claridad en otro lugar y lo ataca. En ninguna otra parte el gran filósofo se muestra más libre de esta inclinación que aquí, donde él mismo aconseja "no tomar las palabras demasiado en serio" y más bien aprender a comprender "el difícil idioma de los hechos". Su liberación de las cadenas del eleatismo se ha completado. Un halo del espíritu de Bacon, del espíritu inductivo-moderno, lo ha rozado. 1)



CAPÍTULO XVIII

EL "FILEBO" DE PLATÓN



L "Filebo" está intimamente relacionado con el "Sofista" y el "Político". 1) Nos lo hace ver ante todo una pequeña particularidad de estilo que aparece sólo aisladamente en otras obras platónicas, más a menudo en el "Teeteto" y muy menudo en cada uno de estos tres diálogos. Me refiero a giros de la índole del siguiente: "Aquí se nos plantea este argumento." ¿"Cuál?" — "Se obtiene esta diferencia." "¿A cuál te refieres?" La forma dialogada ha llegado a ser una ayuda completamente exterior y de la cual puede prescindirse fácilmente. Las prolongadas exposiciones didácticas del "Timeo" y de las "Leyes" están a la vista. En consonancia con esto, la personalidad de los oradores carece también de toda particularidad. Muy característico es a este respecto que Filebo, que defiende la tesis hedónica o la teoría del placer, sea presentado en seguida como cansado, ya al comienzo del diálogo, y relegado a segundo plano, para dejar su lugar al insípido Protarco. La intervención más marcada del primero en el diálogo le hubiese impreso a éste el sello de una verdadera discusión de opiniones; pero, más que por falta de aptitudes, quizá no lo hizo el autor porque no lo deseaba. De ahí que hiciera pronunciar a Sócrates un verdadero monólogo, mientras que Protarco se limita a rogarle que continúe y le pide explicaciones, lo mismo que el joven Sócrates había hecho en el "Político".

Pero el "Filebo" está cerca de esos otros dos diálogos no sólo en lo que se refiere al aspecto formal. Las viejas aporías que se habían unido al problema de los predicados y que habían hallado su solución en el "Sofista", son dejadas de lado ahora y calificadas como "exhibiciones infantiles" e impedimentos para la investigación. Aquí como allí no se ha abandonado en realidad las ideas substanciales, pero se las ha relegado a segundo plano. Aquí como allí el sentido realista de Platón se nos muestra igualmente fuerte. Aquí como allí la ayuda principal del conocimiento de los hechos es la dialéctica clasificadora, que siguiendo el procedimiento del "Político" renuncia a la dicotomía exclusiva dominante en el "Sofista", se pone en guardia contra la omisión de los "conceptos medios" (que recuerdan los "axiomata media" de Bacon), y con palabras inequívocas es celebrada como la base de todos los descubrimientos científicos. 1) Y lo fué en realidad, tanto para Platón como para Aristóteles, pues sus ideas acerca de las causas quedaban muy por debajo de su visión de la ordenada coexistencia de los objetos, a causa de que para ellos seguía cerrada aún la escuela más noble del conocimiento causal, la investigación física. No sólo el arte de la experimentación en sí estaba poco desarrollado, sino que aun lo que de él existía, era despreciado por Platón, que lo consideraba labor de artesano, y ambos pensadores estaban separados de los mejores físicos de aquel tiempo, los atomistas, por profundas diferencias de opiniones. En el "Filebo" —cosa que debe tenerse muy en cuenta—, la tarea de clasificación se apoya en lo único que le da verdadera fertilidad y gran valor: la observación copiosa y aquilatada.

Tampoco le falta al "Filebo" el trabajo dialéctico "preliminar". El lugar del "pescador" y del "arte de tejer" (cf. páginas 572 y 584) es ocupado por los rasgos básicos de la fonética, a saber la división de los sonidos del lenguaje y en sus clases, considerándose como tales los sonidos mudos, los sonoros y los ruidos. El verdadero tema es el problema de la esencia del bien, mejor dicho de aquello que una época posterior llamó el "bien supremo". El planteamiento del problema puede extrañarnos, ya que los dos competidores que se disputan el premio mayor son, como en un pasaje de la "República", el

"placer" y la "inteligencia". Podría objetarse que la inteligencia en sí, prescindiendo de todas sus utilidades secundarias al servicio del placer, es también directamente una fuente de placer (nadie lo sabe mejor que Platón) y, en consecuencia, no puede oponerse con justicia al concepto de placer. Pero la identificación de la inteligencia con el bien había sido establecida históricamente como doctrina del socrático Euclides, que en este punto coin cidía con los cínicos. Platón trata de atenuar, por lo menos al principio, el erróneo antagonismo entre ambos conceptos, buscando una fórmula de conciliación, conforme al modo de ser propio de su vejez: Ni el placer solo ni la inteligencia sola otorgarian la felicidad; ésta es sólo el fruto de su "combinación". Ya éste, el primer paso de la exposición, se realiza en forma muy notable en cuanto al método. Como había hecho al comienzo de la "República" (cf. pág. 470) Platón emplea de nuevo el método experimental o diferencial. Separa mentalmente de la vida placentera todo agregado de inteligencia, y la vida de la inteligencia de toda añadidura de placer, y compara de este modo a las dos. Entonces demuestra la deficiencia de la vida exclusivamente placentera señalando que ésta tiene cerradas todas las fuentes del placer relacionadas con el recuerdo o la esperanza. Además, la falta de auto-conciencia haría que un ser así sólo sintiera un placer aproximadamente igual al que probablemente sienten las ostras y otros animales marinos. La otra alternativa, la vida exclusivamente intelectual, no rozada por ningún halo de placer o de dolor, es calificada de apatía, probablemente con referencia al ideal cínico, y es rechazada sin someterla a un análisis minucioso, como inconveniente para los hombres.

Después de haber admitido la necesidad de la combinación, se plantea la pregunta referente al valor de cada uno de los elementos que la componen. Para esto se hacen amplias divagaciones. La investigación se remonta a los primeros principios de las cosas, que son primordialmente dos: lo ilimitado y el límite. Aquí Platón se muestra influenciado por los pitagóricos y sobre todo por Filolao [1]) contemporáneo (probablemente más joven) de Sócrates. Todo aquello que posee grados de intensidad, se considera ilimitado — seguramente porque los grados forman una continuidad y parecen poder

dividirse cada vez más. Toda medida y todo número, así como todo concepto que encierra medida y número, como la igualdad, la multiplicación, etc., pertenecen al dominio del límite. En la "combinación" de ambos principios se origina toda belleza y fuerza, todo orden y legislación. Así el bienestar físico o la música, la última en el sentido de que "lo alto y bajo, lo rápido y lento" (es decir, poco más o menos, la materia de la frase musical como del ritmo) obtienen su forma o figura gracias a la medida limitadora. Luego se reconoce que la combinación es un tercer principio universal, y su causa, puesto que no existe nada sin ella, se reconoce como cuarto principio. Se ha ganado con eso una base para la solución del problema del valor: se otorga al placer y al dolor, como especies inferiores de lo ilimitado, una posición inferior, mientras que la categoría superior corresponde a la inteligencia, perteneciente al reino del límite. En este punto, el desarrollo estricto de la idea sufre una interrupción para entonarse un himno en honor del intelecto considerado como el "rey del cielo y de la tierra". 1) Lo mismo que en un pasaje semejante del "Sofista" y de nuevo en el libro X de las "Leyes", se condena al naturalismo, la opinión que atribuye a los procesos cósmicos fuerzas naturales que actúan ciegamente y cree poder prescindir de una inteligencia que dirija al mundo; así se hace no sin dirigir de soslayo una mirada condenadora a Leucipo y Demócrito.

Viene a continuación un cambio que sorprende. El placer y el dolor, que poco antes habíanse tomado (podría decirse que concebidos en abstracto), como incluidos en el reino de lo ilimitado, pasan ahora al tercer principio elemental, al de la comunidad o de la unión. Se pone así de manifiesto su significado para los seres concretos, sobre todo para los animales, de modo que el dolor se ve como fenómeno unido al proceso de la disolución de la unión y el placer como fenómeno concomitante a su restablecimiento, anticipándose de esta suerte una doctrina de Kant. A este placer y descontento relacionado con el cuerpo se oponen el placer y descontento de la expectación exclusivamente psíquicos, y a los dos un tercer estado, el de la indiferencia afectiva. Con este último se identifica la vida exclusivamente intelectual, que puede ser también

la de los dioses, y que en la existencia humana ocupa al menos el segundo lugar. Siguen luego unas discusiones psicológicas muy ingeniosas. El placer perteneciente exclusivamente a la psique, se debe a los recuerdos. El objeto de éstos no puede serlo una afección que sólo afectara al cuerpo y desapareciera antes de llegar al alma, sino que más bien deben serlo "emociones" que atraviesan el cuerpo y el alma y a las cuales llamamos "sensaciones". Estas son guardadas en la memoria, como recuerdos, son la fuente de un placer exclusivamente psíquico que se separa nítidamente del placer que se apoya en el deseo. En el deseo, naturalmente, también intervendría un elemento puramente psíquico, es decir la esperanza de obtener lo desea9o, lo cual se basa en los" recuerdos. Con esto está entrelazado el deseo o el dolor, según que se esperé la obtención de lo deseado o se dude de lograrlo; además, el deseo contendría al menos un elemento de dolor -proveniente de la privación física.

En este punto se plantea la cuestión de si hay sensaciones de placer y de desagrado "verdaderas" y "falsas". [1]) Aparentemente este problema ya se había discutido a menudo, como se ve por la ligereza y seguridad con que se suceden las respuestas, como también por la circunstancia de que el joven Protarco se refiera a lo que ya "ha oído" sobre el tema. La imposibilidad de aplicar los predicados "verdadero" y "falso" se establece primeramente con argumentos de buena ley, tomados probablemente del grupo de los hedónicos. No deben atribuirse esos predicados a los afectos mismos, sino a las representaciones u opiniones de las cuales nace el placer o el desagrado o en cuya compañía aparece. El pensador científico que hay en Platón, lucha contra el entusiasta moralista y es vencido finalmente por éste. No sin violencia se insiste en esas diferenciaciones, en oposición obstinada con las objeciones correctamente fundadas, y se señala otro aumento de placer que se origina por contraste con un desagrado profundo que lo precedió. No vamos a detenernos en esa conclusión errónea (contra la cual ya luchó tenazmente Teofrasto [2]), hija del esfuerzo realizado por Platón, y que hemos observado ya en otros pasajes; su propósito es sustraer de la esfera de los sentimientos subjetivos las valorizaciones éticas y estéticas

para fundamentarlas en criterios aparentemente objetivos. Tampoco debe preocuparnos la confusión, con que ya nos hemos encontrado en el "Gorgias", del "bien" en el sentido de bondad moral con el "bien" en el sentido de patrimonio o posesión de valor. 1) Preferimos recalcar lo más importante de la magnitud de las observaciones realizadas y de las diferencias bien fundadas. Casi no hay otro pasaje en que el espíritu puramente científico de Platón se nos presente tan vivo y tan fértil como en el "Filebo". Pues el artista del concepto se apoya aquí en el psicólogo; la fluida y ágil dialéctica se ejerce esta vez en un material inmensamente rico en experiencias. Este afán de imparcial objetividad, profundamente serio, se ocupa entre otras cosas de lo siguiente: Platón dirige las flechas de su polémica también contra los "enemigos de Filebo", es decir contra los opositores del hedonismo, que parecen serle muy simpáticos, por el momento, en su lucha contra la teoría del placer, pero parecen ir más allá del límite al negar totalmente el placer y declarar que todo aquello que se considera como tal, es algo puramente negativo, como si fuera sólo la ausencia del dolor. 2) No sabemos quiénes fueron estos pensadores señalados como los representantes de esa "sequedad no exenta de nobleza" y a quienes atribuye al mismo tiempo gran valor como investigadores de la naturaleza. Pero difícilmente habrán sido otros que pitagóricos amigos personales de Platón; entre ellos hay que pensar en primer lugar en Arquitas.

2. Llegamos a los principales resultados de la investigación. Con impresionante vivacidad, con realismo que casi cabría calificar de aterrador, se describe (y con la descripción se condena) el exceso de placeres originado por los instintos más fuertes y de las clases más violentas de placer. Platón se defiende aquí claramente contra la sospecha de que sus observaciones estuvieran dirigidas contra Filebo, es decir contra los hedónicos representados por éste. En realidad éstos no necesitaban de ningún modo esas lecciones. Pues ni Eudoxo, hombre de "excepcional austeridad", ni Aristipo, amante del placer, se sentían inclinados a aplaudir la pasión ciega relatada por Platón en colores tan repelentes ni tampoco a alabar el dominio que la pasión de los sentidos ejerce sobre la mente y los afectos del hombre. 3) Era imposible que sus adeptos,

aun juzgando *las* sensaciones de placer con sólo los criterios racionales de la intensidad, duración y pureza o incontaminación, otorgaran un lugar privilegiado al placer perteneciente a los instintos animales, a pesar de que estaban muy lejos de acompañar a Platón por la senda del ascetismo haciendo una descripción simplista de los excesos que interesan al respecto.

Una mezcla de placer y desagrado es reconocida también en la esfera puramente psíquica, en las emociones de la ira, de la nostalgia, de la piedad, etc. Se recuerda el deseo de venganza, que según Homero "es más dulce que la miel", y también la "alegría con lágrimas" que proporciona la tragedia. Es más aún: ni siquiera la comedia escaparía de ser también una combinación así, puesto que nos reímos de los errores y debilidades cometidos también por nuestros amigos, aunque no dejen de causarnos cierta pena. Y finalmente el teatro de la realidad misma, "la tragedia y comedia de la vida" también origina estas sensaciones entremezcladas. Estos productos mezclados se oponen a los placeres puros o incontaminados, entre los cuales tenemos las sensaciones estéticas elementales, mencionadas aquí por primera vez: Considera que ciertas líneas y formas, además de ciertos colores y sonidos y finalmente también ciertos olores, que en realidad ocupan un lugar inferior pero que por ausencia completa de dolor son incluidos en esta categoría, no son parcial o relativamente hermosos, sino que son siempre, completamente y de por sí solos hermosos. Siguen luego las sensaciones de placer que acompañan al conocimiento científico. Con una audacia que desafía las objeciones, habla de la completa pureza o ausencia de dolor de estas sensaciones placenteras, olvidando tanto las dificultades del aprendizaje como el hambre de soluciones positivas y el desagrado originado por el interrogatorio contradictorio, narrados por Platón mismo y sobre todo recalcado tan crudamente en el "Menón". Platón va más lejos aún. Afirma que la cantidad más ínfima de placer completamente puro es preferible a una gran cantidad de placer combinado. ¿En qué basa esta afirmación? Se la obtiene por la nueva introducción de la categoría de la verdad: lo no mezclado, puro, legítimo, sería lo verdadero. Así Platón basa en una diferenciación extraña al objeto una preferencia que no puede tener una ex-

plicación argumentativa. Al mismo resultado lleva un segundo camino. Se recalca la diferencia entre lo que será y lo que es. "Hemos oído", y fueron los hedónicos que lo dijeron, que el placer es siempre algo que será y nunca algo que es. Con eso seguramente sólo se quiso decir que el placer como sensación es un hecho o proceso psíquico, igual como lo es el pensamiento o la voluntad. Todo lo que será —se afirma ahora— es el medio para llegar a algo que es; en consecuencia, también el placer es sólo un medio, no un fin, y por eso no puede ser una parte de lo bueno. A esto se agrega un agradecimiento irónico dirigido a los "talentos sutiles" por esta confesión, aparentemente suicida. Estos podían responder que con la expresión ser psíquico no debe comprenderse otra cosa que estados psíquicos duraderos; y por eso el argumento sólo puede afirmar, en el mejor de los casos, que el fin digno de ser perseguido son esos estados y no las sensaciones momentáneas. Pero esta objeción, comprendida de este modo, fué tenida en cuenta por aquella forma del hedonismo antiguo que había impuesto como fin de nuestra vida el "placer accesible", es decir, el estado psíquico alegre. Aquel que considera que el placer es un bien —sigue Platón— debe anhelar una vida en que no existan sed ni hambre ni ninguna otra sensación de desagrado susceptible de aminorar la correspondiente sensación de placer. La objeción afecta sólo a una parte del hedonismo: a la que comprende el placer originado en la satisfacción de necesidades, y sólo la afecta de modo decisivo suponiendo que el placer de la satisfacción sea cuantitativamente inferior a la anterior sensación de desagrado provocada por la privación. Pero también en este caso el hedónico podía contestar que el placer, a pesar de no ser un bien positivo, es un fin que merece ser perseguido ya que aminora un mal de otro modo existente. Además podía dar otra contestación: su teoría se refería sólo al mundo y a la naturaleza humana tal como son realmente, y que se sustrae a toda valorización una existencia hipotética, quizás hasta imposible, y de todos modos desconocida e incognoscible para nosotros, como sería aquella en que no necesitáramos comer, ni beber, ni tuviéramos ninguna otra necesidad. Por último, la confusión entre bien y bondad, a que ya nos hemos referido, se menciona de nuevo y se

desarrolla aún más, hasta llegar a afirmar que el hedónico mismo, el mejor hombre, en el momento en que siente desagrado debería considerarse como malo y del mismo modo el malo debería ser considerado como bueno en el momento en que siente placer.

Esta serie de violaciones de la lógica es reemplazada pronto nuevamente por una ola de ciencia estricta. Después del severo examen a que se ha sometido recientemente el placer, tampoco se quiere tener consideraciones con la inteligencia, la mente y el conocimiento; también en este orden debe encontrarse todo lo putrefacto y sacarlo; sólo debe quedar lo más puro y ser comparado con las partes más puras del placer.

Aquí nos encontramos por primera vez con toda claridad con nada menos que el concepto de la ciencia exacta, considerada como el conocimiento basado en "contar, medir y pesar". 1) Nuestros lectores recordarán una alusión ocasional a este concepto hecha en el "Eutifrón" de Platón (cf. pág. 377), que puede ponerse al lado de un pasaje de la "República", y también la queja formulada por un médico muy reflexivo ante el hecho que el arte de curar deba renunciar a la "medida, peso y número" para conformarse con la "sensación corporal" (cf. I, 342). Los tres medios del conocimiento exacto aparecen unidos ya en un verso de Sófocles, que los considera inventos del héroe de la cultura, Palamedes, mientras que su antecesor Esquiles sólo atribuye a Prometeo, el titán amigo de los hombres, el invento del "número" como el más "ingenioso de todos los artificios". Al conocimiento exacto, o determinable según medida, se le opone en el "Filebo" la empiria basada en la "educación de los sentidos", de suerte que la mera práctica o "rutina" ya no merece el mismo desprecio que en el "Gorgias". 2) Después de esto se separan cuidadosamente las artes prácticas, según necesiten los instrumentos de precisión, como ser la escuadra, el compás, la cinta métrica, etc. o prescindan de ellos. Una diferenciación, conocida ya en la "República", va más lejos aún en las ciencias exactas mismas. Así, la aritmética que trabaja con "unidades diferentes", por ejemplo: 2 carneros o 2 ejércitos, sería diferente de aquella que se ocupa de uniformidades que no presentan la más pequeña diferencia. Lo mismo podría decirse de la

geometría. En todo este dominio se opondría así la ciencia pura o abstracta a la referida a los objetos de los sentidos; a la primera se le atribuye el más alto grado de rigor y exactitud, indicándose como su objeto las esencias inmutables y existentes en sí mismas.

3. Antes de sacar la cuenta de la disquisición, se dirige aún una mirada retrospectiva al desarrollo del diálogo. Filebo, el representante de los hedónicos, había reconocido que el placer es la meta adecuada para la actuación de todos los seres vivientes y lo había identificado con el bien. Sócrates había afirmado primero que ambos casos no coincidían y que la inteligencia, puesta por otros en primer lugar (por Euclides y los Cínicos) tiene mayor participación en la naturaleza del bien que el placer. Luego se había llegado a la conclusión de que ni el placer puro ni la inteligencia pura bastaban para llegar a la felicidad, sino que era necesario una mezcla de ambos. Esa combinación se realiza ahora. Es preciso preparar la bebida conveniente tomando las cantidades proporcionales de ambas fuentes, una de las cuales está llena de "miel" y la otra de "agua insípida y fortificante". Primeramente se mezclan todos los conocimientos: con los más puros también los más turbios: con aquellos que se refieren a lo inmutable y existente de por sí, también aquellos que tienen como objeto el mundo del devenir y perecer. La necesidad de no proceder aquí de modo muy escrupuloso se refuerza con una frase drástica: "de lo contrario ninguno de nosotros podría siquiera encontrar el camino hacia su casa". Es diferente el modo de proceder con respecto a las especies de placer. Sobre esto deben decidir "la mente y la inteligencia'' mismas. Estas declaran ahora: sólo deben aceptarse las especies de placer "verdaderas y puras"; no aquellas que en las almas en que residimos originan un violento tumulto que a menudo impide nuestro desarrollo y las más veces arruina a nuestros vastagos. Así la combinación se lleva a cabo con la aprobación de los interlocutores. Ahora se trata de investigar cuáles son los principios que presiden la mezcla. Se reconocen como causas primeramente la medida y la proporción justa, sin las cuales no puede hacerse una mezcla adecuada, sin lo cual ni siquiera puede existir una combinación real, sino que sólo puede ori-

ginarse en el mejor de los casos una confusión terrible. Ahora bien, en todas partes se considera como belleza y virtud la medida y la proporción y, por consiguiente, la naturaleza del bien, que tratamos de encontrar, habríase escapado hacia el dominio de la belleza. A esto se uniría la verdad, que se había incluido también en la combinación. Así el bien no se concentraría en una sola figura, sino en tres: como belleza, verdad y proporción.

De nuevo plantéase el problema de si es el placer o la inteligencia lo más próximo "a lo mejor que hay en los dioses y en los hombres", como se llama aquí al "bien". 1) Se sabe cual será la respuesta. Con un énfasis que recuerda el pasaje más entusiasta de la "República" (cf. pág. 502) se invita a Protarco a que comunique a próximos y lejanos que el placer no es la primera posesión ni siquiera la segunda. El primer lugar lo ocupa la "medida" y el segundo "lo bello", la proporción, "lo completo y lo suficiente", el tercero "la mente y la inteligencia", el cuarto "las ciencias, las artes y las opiniones verdaderas", el quinto "las especies de placer puras o libres de acompañamientos dolorosos". (Con exactitud aproximada puede entenderse que lo primero es lo matemático, lo segundo su plasmación en el mundo del fenómeno, lo tercero los factores intelectuales que lo captan, lo cuarto su aplicación a la esfera de los hechos objetivos, y lo quinto el efecto emotivo que produce por medio de sensaciones estéticas elementales, basadas principalmente en relaciones de forma.) "Pero en la sexta generación", se dice aludiendo al verso de una poesía órfica, "nuestra canción puede enmudecer". Otra vez vuelve a resumirse el desarrollo de la investigación, añadiéndose la advertencia de confiar menos en el testimonio de "todos los bueyes y todos los caballos" que en "los discursos inspirados por la musa filosófica".

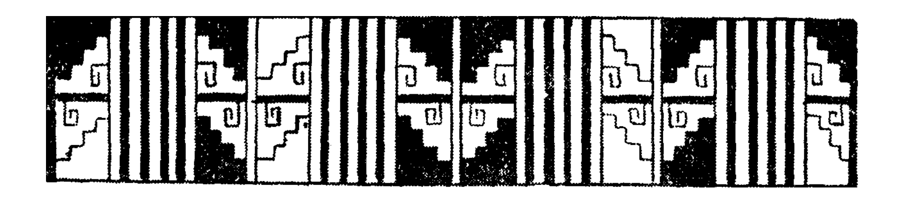
4. En el momento oportuno se nos vuelve a recordar la "musa". Platón distinguía tres almas. Y, en efecto, en su pecho imperaba esa trinidad: el alma del poeta, del moralista y del pensador científico. El estro poético no había desaparecido aún del todo en el autor del "Filebo". Pero su efecto se gasta en la tarea de reforzar la voz del moralista. Este está atacado aquí de tendencias ascéticas, hasta extremos quizás sólo com-

parables a como lo está en el "Fedón". Esta corriente sentimental que podría llamarse órfico-pitagórica, confluye con la dirección del pensamiento severamente objetiva y atenta a la más escrupulosa exactitud, ya tan conocida desde el "Sofista" y el "Político". Es emocionante ver cómo ambas corrientes luchan entre sí y cómo el gran deseo de Platón de demostrar el valor categórico de su ideal, sin limitarse a enunciarlo y recomendarlo, lo envuelve *en* contradicciones con las reglas metódicas señaladas por él mismo al comienzo del diálogo. ¿No se le podría recordar su propia advertencia de no hacer caso omiso de los "conceptos intermedios" y no incurrir en generalizaciones equivocadas, allí dónde describe el extremo del placer sensual con colores repelentes y al propio tiempo eleva ese caso especial extremo a modelo de todas y cada una de las satisfacciones de las necesidades naturales? Y aunque los más turbios conocimientos empíricos merezcan respeto, "porque de lo contrario ninguno de nosotros encontraría siquiera el camino hacia su casa", se *le* podría preguntar a Platón: ¿por qué desprecias los impulsos 1) que nos señalaron el camino hacia la existencia, que nos mantienen unidos a ella y cuya desaparición suele ser el heraldo de nuestra disolución? Todo lector atento ve cuánto daño le hace al rigor de pensamiento, tan ardientemente anhelado, el cambio ditirámbico de las oraciones finales. Sólo queremos recalcar un punto. La "proporción" se involucra en la "belleza"; es decir que se identifica con ella o se comporta frente a ella corno una especie superior o inferior respecto a otra. En uno como en otro caso era inadmisible coordinarla con la belleza, y, sin embargo, así lo hace en seguida allí donde se habla de las "tres figuras del bien". 2)

Considerado en conjunto, este diálogo no es tan "oscuro y pesado" como se suele decir comúnmente, sino más bien contradictorio. Al principio Platón está animado del más ferviente deseo de hacer completa justicia a la teoría que parte del afán de placer como protofenómeno de la voluntad humana y animal, para fundar en él una regla de vida. En consecuencia, el "placer", en el sentido más amplio, reemplaza a veces esa palabra con sus asociaciones que la restringen y rebajan, por otras como "alegría" y "satisfacción", y menciona también el

placer "que el hombre moral siente en su moralidad y el que siente el razonable al obrar conforme a razón". 1) Luego la investigación estrictamente científica se involucra con una diatriba contra la vida de placer en el sentido vulgar de la palabra, haciéndose cada vez más difícil separar los dos problemas. Sólo la especie de placer completamente pura y, por lo tanto, totalmente alejada del reino de las necesidades, encuentra aceptación a los ojos de Platón. En cambio, los impulsos naturales en que descansa la supervivencia del individuo y de la especie, no sólo son relegados al lugar que les corresponde, sino que Platón los identifica más bien con sus manifestaciones más extremas y llega finalmente a aquella diatriba que no retrocede ni siquiera ante la burla del hedonismo científico, considerado como paladín de la causa de la vida de placer.

Otra circunstancia contribuye a perjudicar la transparencia de los resultados y la seguridad de la demostración. Nada más característico de la fase anciana de Platón que la enorme ampliación de su horizonte. Ya en la explicación final del "Político" nos extrañó la amplia visión que ensancha hasta lo cósmico las tendencias humanas. Lo mismo sucede en el "Filebo". El "bien", cuya esencia se investiga, ya no es sólo el principio de la salvación humana sino al mismo tiempo el de la salvación cósmica. En consecuencia, la cuestión se amplía de tal modo que la contestación puede componerse ahora de abstracciones omnicomprensivas, pero que justamente por eso son también más pobres de contenido. La vaguedad de soluciones, al igual que la analogía falsa, o que en todo caso nos induce a error, forman la sombra de esa luz que podemos llamar visión de heraclítica profundidad o amplitud. Veremos que esa tendencia llega a su punto culminante en la última fase, la pitagorizante, de la doctrina de las ideas. Pero antes la encontraremos aún en la teoría del microcosmo y macrocosmo, teoría que en el "Timeo" ocupa un lugar tan amplio.



CAPÍTULO XIX

EL "TIMEO" Y EL "CRITIAS"

I



IN perder el debido respeto a Platón, el contenido de estos dos diálogos puede calificarse de novela histórica y de cuento físico. Bastante tiempo después de terminar la "República", su autor volvió a tomar el hilo que había dejado caer y comenzó a ampliar con una construcción suplementaria el ya tan vasto edificio. [1] También aquí, como en el desarrollo del "Teeteto", encontramos el mismo anhelo de llegar a una integridad sistemática y a la ampliación de la obra, que fué al principio escrita sin intención de darle una continuación. La analogía entre esas dos obras va más allá aún. Las dos veces Platón planeó una tetralogía cuya última parte no llegó a escribirse. En nuestro caso, la realización quedó más atrás aún de la intención, pues también la tercera parte de la trilogía, el "Critias", quedó incompleta, hasta el extremo de que se interrumpa en él medio de una frase.

El "Timeo" y el "Critias" se asemejan al contenido de la "República", pero no a su forma. Aparecen otros oradores: además de Sócrates, el personaje que lleva el nombre del primero de estos diálogos, ciudadano y político muy célebre por su instrucción filosófica y muy respetado; oriundo de Locri de la Italia meridional, fué casi con toda seguridad amigo personal de Platón, y si éste último pone en boca suya sus propias teo-

rías sobre la naturaleza, lo hizo probablemente con el objeto de expresar su agradecimiento al mismo Timeo y otros representantes de la escuela pitagórica. La tercera persona, que al mismo tiempo es el orador principal del segundo diálogo que lleva su nombre, es Critias, el tan apreciado tío-abuelo de Platón, muy conocido ya por nuestros lectores (cf. págs. 236 y 320 ss.) ; la cuarta persona es Hermócrates, que debía ser el orador principal de un diálogo de su nombre, y que para nosotros es, como el personaje mismo, una mera sombra.[1] Esas son las personas con las cuales dice Sócrates haber sostenido el día anterior una conversación cuyo contenido se recapitula en la introducción del "Timeo", muy semejante pero no idéntica a la de la "República". Tanto estas desviaciones del contenido como la diferencia de los supuestos participantes del diálogo provocaron la sorpresa de los intérpretes y muchos de ellos llegaron a formular hipótesis que nos parecen muy arbitrarias. Creemos posible explicar ambas circunstancias en forma satisfactoria fundándonos en las intenciones que Platón tuvo para escribir el "Timeo" y el "Critias".

El autor de la "República" no se escapó del reproche de haber creado una utopía, imaginando un ideal político y social imposible de llegar a la práctica. Un eco de reproche tan natural lo encontramos todavía en la crítica a que Aristóteles sometió la obra de su maestro (cf. pág. 524). Además de éste, se formuló otro reproche, del cual nos habla Crántor, alumno-nieto de Platón y el más antiguo de los comentaristas del "Timeo": que Platón había sido infiel a las tradiciones nacionales para convertirse en discípulo de los egipcios; quien hizo ese reproche, pensaba, sin lugar a dudas, en la división en castas del Estado ideal platónico. A estas quejas provenientes del exterior iba asociado seguramente un sentimiento de desagrado originado en el pecho del propio Platón. El vastago de una casa de rancia nobleza, el descendiente de los reyes áticos, no podía sentirse a gusto en el papel de innovador revolucionario, de "sofista" sutilizador, como de hecho lo presentaba Isócrates a causa precisamente de su forma política (cf. pág. 437). A ese coro de voces acusadoras contestó con una exposición que desvirtúa esos reproches y al mismo tiempo debía dar espléndida satisfacción a su amor a la patria, a sus sentimientos por su

ciudad materna, a la cual tuvo que censurar a menudo. Esta exposición se compone de verdad y poesía, pero combinadas de tal modo que ni aun la ficción fué completamente arbitraria, y el engaño que pudiera producir en otros había sido ya en buena parte ilusión de su propio autor. Platón creyó encontrar muchos rasgos importantes de su ideal político en el remoto pasado de su patria. Ya varias veces pudimos advertir la inversión de la perspectiva histórica que so había operado en él y cómo medio arbitrariamente había llegado a ver en el pasado un reflejo de su imagen del futuro (cf. págs. 496 y 513). Esta creencia encontró cierto apoyo en hechos históricos o al menos en opiniones corrientes sobre éstos, punto de apoyo para toda la verdadera actividad formadora de mitos que sólo tiñe, completa y perfecciona lo medio conocido, de acuerdo con las exigencias de los sentimientos. Los "guardianes" de Platón serían la clase dominante libre de todas las preocupaciones inferiores, alejada de todas las ocupaciones poco nobles y que dirige y cuida a la masa del pueblo. Era una verdadera aristocracia, sobre todo porque no era muy diferente de la imagen glorificada que de la aristocracia revive en las familias de nobleza antigua. Este parecido aumentaba aceptando como antiguo patrimonio común a toda Grecia las costumbres e instituciones de Esparta, que se inclinaban hacia el comunismo práctico, atribuyéndolas también a los tiempos prehistóricos de Atenas, en los cuales no dejaba de haber precedentes de una división de la población en clases del tipo de castas. Por lo menos, la creencia en que antiguamente existía una estricta división de clases, estaba muy difundida; Aristóteles en la "Constitución de los atenienses" dice que había tres: los eupatridas o nobles, los agricultores y los artesanos, siendo estas clases la parte de la población que poseía derechos políticos, pues cada parte [1]) tenía una participación proporcional en la elección de los 10 arcontes. Ni siquiera una innovación tan arriesgada como la emancipación de las mujeres, debía ser necesariamente para Platón un producto de lo que Aristófanes calificó de "taller de pensadores" socrático, para emplear las palabras de Asistófanes; no fué el "hogar de los pájaros del aire", sino la Atenas de sus antepasados donde, a juicio de Platón, nació esa costumbre. La diosa protectora de la ciudad, la "defensora

Atena" que residía en la acrópolis, armada con lanza y escudo, constituía esta vez un testimonio a favor de su creencia, proporcionándole la demostración para poder afirmar que antiguamente "la ocupación guerrera era común a hombres y mujeres"; y si lo era esta ocupación guerrera, poco femenina por excelencia, ¿por qué no todas las demás? 1)

Dos consecuencias se deducen necesariamente de lo dicho. Para redondear su ideal de Estado, que según Platón tiene precedentes en la primitiva historia de Atenas, debieron faltarle rasgos en cuya existencia en la prehistoria no podía creer él mismo, ni podía hacer creer a sus lectores. De ahí que esa exposición tuviera que interrumpirse allí donde comienza la instrucción científica de los "guardianes", donde se inicia su ocupación con su materia principal, la dialéctica, donde empieza la teoría científica que explica y profundiza estas exigencias. Y también por eso los que intervienen en este diálogo y por consiguiente también en el que se supone le precedió, debían de ser otros, que correspondieran al fin perseguido con esta continuación. De ahí, sobre todo, que Glaucón y Adimanto cedan su lugar a Critias, que los hermanos más jóvenes de Platón den su lugar a un tío-abuelo perteneciente a una generación anterior, el cual a su vez ha oído relatar en su juventud, a su muy anciano abuelo, el más viejo Critias, noticias referentes a la historia antigua de Atenas, y este abuelo a su vez las había oído de parte de Solón, que había viajado mucho, era un legislador muy instruido en historia y gran poeta, además de ser íntimo amigo de Dropides, padre del anciano Critias.

2. La confirmación casi-histórica va acompañada de la casi-experimental. Una osadía extraordinaria que no nos resulta fácil comprender. Pues Sócrates, después de la recapitulación ya mencionada, sigue diciendo que a él le sucede algo semejante a lo que al observador de un hermoso cuadro. Como a ése, también a él le gustaría ver a las figuras con las cuales se ha alegrado su vista, no en estado de reposo, sino en movimiento. 2) Le gustaría oír hablar de luchas del Estado modelo, de su comportamiento frente a otros Estados, de grandes éxitos de sus ciudadanos. Son las palabras que Critias esperaba para dar a conocer aquella historia que según él se remonta a Solón, sus fiadores y los sacerdotes egipcios, los cuales a

su vez la obtuvieron de relatos muy antiguos. Con eso comienza la maravillosa historia de los ciudadanos de la Atenas remota. No le basta a Platón atribuir a sus antecesores y a los de sus compatriotas ciertas instituciones que se asemejan mucho a las creadas por él en la "República". No le basta rechazar el reproche que se le ha hecho de "egiptizar", describiendo a los egipcios como plagiarios. Sabe también de los grandes hechos de los antecesores, sobre todo de los maravillosos triunfos que su ciudad materna obtuvo hace 9.000 años en lucha con los habitantes de Atlántida, isla situada en el mar oeste y que luego desapareció. Esta historia comienza a narrarse en el "Timeo" y continúa desarrollándose en el "Critias", pero no termina allí. ¿Cuál, podríamos preguntar, fué el fin perseguido por Platón con esa ficción tan excesivamente audaz?

No cabe la menor duda de que el "placer de inventar", de por sí muy grande en el poeta-filósofo, ya no encuentra en las obras didácticas de su ancianidad aquella satisfacción en la construcción del diálogo, en la descripción de la escena, en la brillante caracterización de los interlocutores, en el juego cambiante de sus discursos tan variados, que había encontrado, por ejemplo, en el "Banquete", en el "Fedro", en el "Gorgias" o en el "Protágoras". Se comprende, pues, que este elemento del espíritu platónico se trace ahora un cauce propio convirtiéndose así en corriente secundaria o especial. Con eso hemos descubierto una razón que predispusiera a seguir ese enigmático procedimiento, mas no la causa propiamente dicha. No puede decirse que en su vejez Platón se convirtiera en simple narrador de cuentos. La narración seguramente tiene un fin instructivo, y cuál fuera éste, nos lo revela con claridad el deseo de Sócrates de dar movimiento a las figuras ideales de la "República". Había que vencer en forma aun más eficaz de lo que era capaz la comparación de las instituciones políticas, la duda que se había levantado contra la viabilidad de aquellas figuras, contra la realizabilidad y eficiencia del plan platónico; y también las dudas que habían nacido en su propia mente (cf. pág. 506). Eso parece más extraño de lo que en realidad es. Para comprenderlo mejor, nos serviremos de un paralelo moderno. Un novelista francés muy dotado, de fines del siglo XIX, expresó con

toda seriedad en su "Novela experimental" la creencia de haber fomentado la psicología gracias a la gran cantidad de sus narraciones ficticias, de haberla hecho progresar más que todo observador delicado y profundo de la naturaleza humana. 1) Creía haber efectuado una verdadera tarea científica, algo semejante al experimento del investigador científico, haciendo que la acción sea consecuencia lógica exacta de los caracteres que le sirven de fundamento y que están edificados a base de 'documentos humanos". El fin perseguido por Platón era muy semejante, así lo creemos al menos nosotros. Engañado por una ilusión tan comprensible en un caso como en el otro, no se dió cuenta del elemento *de* arbitrariedad de que sus descripciones habían de adolecer en todo caso. Seguramente se habría esforzado mucho en la continuación del "Critias" por representar a los caracteres y hechos tal como debían resultar necesariamente de sus premisas, de sus instituciones y formas de educación realizadas en el Estado ideal. Debía creer que la belleza ideal de los caracteres y el acierto de sus actuaciones ofrecían las pruebas necesarias para demostrar la pureza de las instituciones planeadas, la nobleza de la meta fijada y la utilidad de los medios para llegar a ella. Dicho de otro modo: debió asignar a *su* ficción la tarea que el investigador científico suele realizar mediante la confirmación experimental de un resultado que obtuvo por deducción.

Platón abandonó el experimento no bien comenzado. Seguramente que por la única razón de que el sentido puramente científico era, a pesar de todo, demasiado fuerte en él que, aun pudiendo idear una empresa basaba en un auto-engaño tan grande, no era capaz de llevarla a cabo sin darse cuenta de su naturaleza falsa. De ahí que no poseamos el edificio planeado mismo, sino solamente el vestíbulo, la entrada que nos debía llevar a él: la descripción de aquel formidable imperio creado por Poseidón y gobernado por sus sucesores, siempre diez reyes aliados —un reino que a causa de la excelencia de su clima y de la fertilidad de su suelo, de sus riquezas en metales preciosos, de la grandeza de sus obras de riego y de la belleza de sus templos y palacios superaba a todos los países de la tierra. Su dominio se extendía por una isla cuyo tamaño era mayor que el de África y Asia juntos, además abarcaba muchas otras

islas y partes de la tierra firme del oeste y gracias a sus conquistas se había extendido hasta los confines de Egipto en África y hasta Italia en Europa. 1)

Sólo en suposiciones inseguras podríamos apoyarnos para decidir hasta dónde la ficción platónica se apoya en leyendas populares, si la creencia en Ja existencia de un extrenso territorio en el Oeste nació de la hipótesis de una distribución no muy desigual de los continentes en los hemisferios oriental y occidental, y finalmente hasta dónde el hecho (que en la actualidad está comprobado documentalmente) de una invasión efectuada en Libia y Egipto desde el Oeste por "pueblos marinos" conquistadores, contribuyó a la formación de la leyenda.

3. Pero sea como fuere, la novela histórica sólo forma el marco de las teorías platónicas sobre la naturaleza. Informar de éstas no es una tarea muy grata, pues su fecundidad está en proporción inversa a su oscuridad. El contenido del "Timeo" fué considerado siempre tan misterioso que la discusión sobre su interpretación comenzó ya en la primera generación de la escuela platónica y ha continuado hasta nuestros días. 2) Hasta una edad avanzada el filósofo no se asomó a la investigación de la naturaleza; justamente por eso agregó esta parte de su sistema a la ya terminada "República", que engloba todas las demás partes de su pensamiento. Aun entonces, como lo recalca expresamente, trató y consideró los acontecimientos naturales como mera ocupación secundaria, como una especie de entretenimiento. 3) Se ve claramente que chocamos aquí contra los límites de su capacidad. Pero más claro aún es que con su desprecio por los métodos más eficaces en este dominio, él mismo se cerró el camino para llegar a resultados valiosos. En ese desprecio por la investigación eficaz, el "Timeo" va más lejos aún que la "República". Si en la "República" se ríe del experimento (cf. pág. 489 y 591), en el "Timeo" lo rechaza. En ocasión de un experimento físico relativo a la teoría de los colores, llevado a cabo por antecesores, se califica el experimento de intromisión en la esfera de lo divino, como una especie de presunción de la mente humana, con lo cual el más importante medio de investigación de la naturaleza, no sólo fué despreciado sino además condenado como sacrilegio.

La unión de las teorías naturales con la novela de la Atlán-

tida es exterior y muy forzada. No se quería proseguir el relato sin antes haber narrado el origen de los hombres y esto a su vez requería la previa exposición de la creación del mundo. Pero el lazo que unía esas partes de la obra en la mente de su creador era muy íntimo y fuerte. La investigación en la "República" había partido de la esencia de la justicia; vuelve a ella después de muchos rodeos en el "Timeo". La ética se apoya en fundamentos cósmicos. 1) Toda la naturaleza se eticisa y eso del modo siguiente: A la amplia mente de Platón, que cada vez se extiende a horizontes más lejanos, ya no le basta la analogía entre individuo y Estado; necesita llegar a la analogía entre el hombre y el universo. La justicia se había reducido, como recordarán nuestros lectores, a la verdadera proporción entre las tres partes del alma humana, correlativa a la verdadera proporción entre las tres clases del Estado ideal. Ahora la mirada de Platón se extiende hacia lo infinito. La tripartición se lleva hacia el alma universal y de la proporción correspondiente entre estas tres partes se cree que depende la existencia del universo. Si antes se consideraba que la justicia era la base de la felicidad humana, ahora, igual que el "bien" del "Filebo", se reconoce que es base de la salvación cósmica. Y, en consecuencia, se considera que los cambios de todo el mundo orgánico dependen del predominio y de la disminución de la justicia. Estos cambios forman una línea descendente; el hombre, que fué el primero que existió, poco a poco desciende a mujer por degeneración moral, luego a animal y descendiendo cada vez más dentro de la escala animal llega a convertirse en planta. Este es el núcleo de la teoría platónica de la descendencia —una teoría descendente en el verdadero sentido de la palabra, mientras que la moderna teoría del origen, que supone una escala ascendente, podría denominarse más bien teoría ascendente. 2) La misma norma vale para el individuo y para la especie. A causa de la pérdida y obtención de inteligencia y sinrazón, los superiores descienden a inferiores y éstos últimos vuelven a ascender ocasionalmente a seres superiores gracias a la transmigración del alma. Es la teoría órfica de la "caída del alma por el pecado" que, asociada en este diálogo a la metempsicosis pitagórica, se convierte en teoría que abarca todo el universo. La doctrina órfica, el pitagorismo y el socratismo

se dan la mano para construir una visión del cosmos tan digna por su grandeza y sublimidad del pensador-poeta dominado por impulsos éticos como susceptible de provocar nuestra extrañeza por su carencia de bases reales; pero nuestra extrañeza disminuye algo si nos hacemos el razonamiento siguiente. Separado de los atomistas por sus sentimientos religiosos y alejado por eso de la única escuela entonces existente para la comprensión real de la naturaleza, no le era posible a Platón seguir a otros maestros que los pitagóricos, de los cuales pudo aprender la severidad de la deducción, el sentido de la armonía y del orden, pero no a escandalizarse por la arbitrariedad de las suposiciones fundamentales. El mismo fué un matemático-deductivo, pero de ningún modo un físico-inductivo. Su física fué, como se ha dicho con razón, biología, y su biología se transformó en psicología de acentos éticos. Así tuvo una visión del mundo que atrae por su equilibrio interior, por su regularidad matemática y por último por su finalidad ética, pero que carece de toda base experimental verdadera. Conviene examinar esa imagen del mundo.

Platón declara en el "Timeo" que puede sólo presentar "opiniones plausibles", mas no conocimientos seguros. 1) Lo mismo que al autor le sucede a su intérprete. Puede exponer sólo una interpretación más o menos probable, pero no segura. Y a veces ni siquiera eso, sino sólo interpretaciones contradictorias que se ve obligado a exponer al lector para que éste pueda elegir.

A la cabeza de su exposición "Timeo" pone un acto de creación de la divinidad suprema, que en este diálogo, como en el "Sofista" y el "Político", se llama "maestro artesano", "padre" y "progenitor". 2) Este crea un alma universal y poseyéndola el mundo se convierte en organismo, y por eso se le califica de ser viviente o de "divinidad bienaventurada". Una parte de esta interpretación, dada a conocer ya en el "Filebo", puede verse ya en el mito órfico del huevo universal y también en la comparación de Anaxímenes (cf. I, págs. 87 y 125) ; una preparación de ella ya se encuentra también en la teoría pitagórica de Filolao de la respiración del mundo (cf. I, pág. 173). También el espíritu universal de Jenófanes se parece bastante al alma platónica universal (cf. I, pág. 195); sin em-

en realidad a verdaderos movimientos existentes en otro tiempo, sino que con esa imagen sólo expone una tendencia, una resistencia que actúa siempre contra los movimientos ordenados, y que, al solo efecto de hacer más gráfica la explicación, se presenta como un factor que antaño se manifestó independiente, libre de toda barrera. Con mucho gusto aceptaríamos esta explicación; pero se le opone la circunstancia de que exactamente la misma exposición encontramos en el "Político", y es poco probable que un mismo autor se sirva dos veces y con respecto a relaciones completamente diferentes, de la misma forma de expresión equívoca y confusa. Hay que creer, entonces, que Platón no utiliza la expresión "tiempo" en la acepción usual, sino que alude al "tiempo que llegó a ser medible" por el movimiento del cielo —con el sol, la luna y las estrellas.

4. Hemos hablado de los primitivos movimientos desordenados. ¿Pero cuál es el objeto de esos movimientos? Es un punto que Platón no explica claramente. ¿Pero vamos a aceptar por eso la absurda interpretación dada recientemente por algunos de que Platón habla de un movimiento sin presuponer un objeto que se mueva? Nosotros creemos que Platón supone más bien un sustrato de aquel movimiento y todos los procesos de devenir, sustrato originariamente desprovisto de forma y cualidad, una protomateria, que unas veces denomina "nodriza" y otras "regazo" o "madre" de todo devenir. Pero tan lejos está de identificar con el mero espacio este algo "difícil y oscuro", carente de toda realidad, frente al cual reconoce abiertamente y con énfasis su desconcierto, que más bien declaró insostenible la suposición del espacio vacío y la desterró completamente de su imagen del mundo. 1)

En consecuencia, el acto de creación no es para Platón una creación desde la nada. El demiurgo o maestro artesano crea el cosmos, es decir el mundo ordenado, dando forma a lo informe y regularidad y orden a lo irregular y desordenado. Y ahora, antes de proseguir, diremos unas palabras referentes al demiurgo mismo. Como su esencia está totalmente integrada por la bondad, debemos preguntarnos si y cómo se diferencia de la idea del bien puesta al frente de todo en la "República". No se diferencia de ella, así dice una respuesta bien meditada, que se justifica diciendo, 2) que si el demiurgo no

bargo, existe entre ambos una gran diferencia: el panteísmo de Jenófanes deja de lado toda trascendencia, mientras que el espíritu de Platón, que vive en el mundo de las ideas más allá de los sentidos, pudo ver el mundo como poseído de un alma, como una divinidad, sin renunciar por eso a un Dios superior que está por encima del mundo, que lo crea y lo dirige.

Ese acto de creación es doble. De acuerdo con el modelo de las ideas fué creada el alma racional del mundo, pero también su envoltura, el cuerpo del mundo o cielo. Como la divinidad es buena, quiso que todo fuera bueno y así lo ordenó "en la medida de lo posible". ¡En la medida de lo posible! 1) Esa frase es muy importante; pues implica que el poder divino tiene límites.

Y en verdad se habla de un principio, llamado "necesidad", que se opone a lo bueno, principio que fué apaciguado y sosegado por la razón, pero no vencido del todo. Además de este principio y del de la razón se acepta uno más aún, "la causa del movimiento desordenado", que a lo primero dominó en el mundo espacial y que fué llevado por la divinidad hacia el orden. Aquí se plantea la primera dificultad importante a nuestra capacidad de comprensión. Más adelante se afirma en otro pasaje que junto con el cielo o cuerpo mundial se originó el tiempo, lo cual nos hace recordar otra vez, aunque sea levemente, las cosmogonías órficas (cf. I, pág. 117). 2) ¿Cómo puede concillarse esta interpretación con aquella otra que habla de un movimiento desordenado anterior a la creación del cuerpo mundial, es decir un proceso llevado a cabo ya en tiempo anterior? Grande fué aquí el desconcierto de los intérpretes antiguos. Aristóteles menciona ya una sutil tentativa de solución: Platón se refiere a esos movimientos del mismo modo que, ante los ojos de los estudiantes, se presentan figuras geométricas para hacer más clara la explicación, sin pensar por eso en un verdadero acto de creación o en una sucesión de lo que en realidad existe simultáneamente. (Trácese una línea, agrégúesele otra en un ángulo determinado, y demás operaciones por el estilo). Aristóteles estaba en lo cierto al calificar de deficiente esa explicación. Más plausible parece otro ensayo antiguo, que, resumido y expuesto con una terminología moderna, puede enunciarse así: Platón no se refiere

fuera idéntico a la idea del bien, entonces sería parte o remedo de ella, y, por consiguiente, sería su inferior, lo cual se opone a su posición de divinidad suprema, en que tanto se insiste. En consecuencia, resulta difícil rechazar la identificación completa del demiurgo con la idea del bien; pero a su aceptación se opone un obstáculo digno de tenerse en cuenta. Ya en la "República" se presentaba la idea del bien como una potencia activa y no meramente como protoimagen estática, lo cual consiguió mediante un aumento de su esencia, que el resto de las idea sólo experimenta en el "Sofista". Pero sin lugar a dudas, Platón cree con toda seriedad que la creación del mundo fué llevada a cabo por el demiurgo. Pues entre muchas dudas y reservas asegura en tono de seguridad dogmática que el mundo "ha llegado a ser" y no ha existido desde la eternidad. Pero debemos preguntarnos: ¿cómo semejante acto de creación, que es un acto singular y en modo alguno una acción constante, podría atribuirse a una idea, es decir a una cualidad objetivada, aunque sea la más elevada de todas? No conocemos otra respuesta que la siguiente: La elevación o transfiguración o, mejor dicho, la glorificación de las ideas, se desarrolló cada vez más en el espíritu de Platón. No sólo llama a las ideas "dioses eternos" en un pasaje del "Timeo", sino que ya hemos mencionado que encontramos los nombres de "autor", "progenitor" y "padre" en el "Sofista" y en el "Político" lo mismo que en el "Timeo". Podemos decir ahora que tanto allí como aquí se refieren al mismo principio que en la "República" aparece como "idea del bien". No sirven sólo de simple cambio de disfraz, no se han elegido para ocultar la opinión verdadera de Platón, sino porque aquel supremo principio divino ha adquirido, como demuestra la teoría de la creación del mundo en el "Timeo", para su conciencia un aumento de personalidad y con él también aquello que en otro aspecto hemos calificado de "remanente de actividad libre" (cf. I. 54). Al igual que en el alma de los antiguos helenos los grandes fetiches naturales experimentaron una especie de desarrollo que los llevó más allá de su primitiva condición, algo así ocurrió con las ideas en el alma de Platón. Lo cual no debe hacernos pensar en una deliberada acomodación a la teología popular. Pero en realidad Platón calla algo, como lo demuestra su expresión: "es difícil

descubir al creador y padre de este todo, y cuando ha sido descubierto, es imposible darlo a conocer a todos". 1) Nosotros creemos que esas palabras no significan necesariamente sino que esa encarnación del bien, convertida para él en persona divina, quedaba desvestida de todo agregado antropomórfico innecesario, diferenciando así bastante radicalmente ese primer principio de aquello que la conciencia corriente considera como divinidad. En realidad, Platón está íntimamente mucho más lejos de la creencia popular en el "Timeo" que en otras obras. Así lo demuestra la manifestación, no exenta de ironía, de que las afirmaciones corrientes referentes a los dioses de la mitología carecen de todo indicio de fundamentos seguros o sólo probables; pero la ley *y* la tradición deben ser acatadas con fe. Lo que lo aparta de la religión popular no es, sin embargo, su politeísmo, pues tampoco su divinidad suprema está sola sino rodeada por el coro de los "dioses eternos", de las ideas, y produce la "divinidad bienaventurada" que se llama cosmos, y también las almas de los astros rodeadas por un muro de fuego. Y no sólo al lado y debajo del Dios del bien, sino también frente a él se encuentran potencias fuertes, que en parte conocemos ya, como la "necesidad", es decir una fuerza primitiva y oscura que se opone a lo bueno, y como la "causa errática del movimiento" que actúa de modo irregular. Estas fuerzas se unen y crecen en las "Leyes", donde el alma universal "bienhechora" se le pone otra enemiga, "capaz de provocar lo contrario". 2) Es preciso insistir tanto más en esta parte de la teología platónica cuanto que es a menudo ignorada, y a veces hasta negada, por los historiadores de la filosofía.

"¡Acabemos, fcues, con esa alma universal mala!" Así exclamó nada menos que Augusto Boeckh, atentando así contra una de las partes integrantes de la teoría divina platónica, y creyendo contribuir así a la mayor gloria de su autor. 3) Y, sin embargo, es un gran mérito del poeta-pensador que su alma de artista embebida de belleza, no lo cegara frente a los males del mundo y que al propio tiempo fuera capaz de pensar con la lógica suficiente que la existencia del mal demostraba que la bondad infinita de los dioses era inconciliable con su omnipotencia. Esa bondad podía calificarse de ilimi-

tada sólo en el caso de que la realización de sus designios tropezara con barreras y obstáculos. Además, con la mayor experiencia adquirida en el transcurso de los años conjuntamente con la disminución progresiva de las ilusiones juveniles, se fué convenciendo cada vez más del gran poder del mal. A eso se refieren ya las dudas expresadas al final de la "República" respecto a la posibilidad de realizar el ideal social allí esbozado, dudas que aumentan en el "Político" y encuentran su expresión más fuerte en las "Leyes". Nada más natural, pues, que su visión de la vida, oscurecida por tristes experiencias, proyectara su sombra también sobre su imagen del mundo y que, en consecuencia, las fuerzas opuestas al bien y, lo que para Platón es lo mismo, opuestas a la regularidad y al orden, ocupen mayor espacio en esta imagen y que poco a poco se unan para formar un principio uniforme. En el "Teeteto", a todo bien acompañaba ya, como su sombra, un mal. 1) Pero allí sólo se habla de la vida terrenal y no de la existencia cósmica. En el "Político" alternan aún los períodos de "desorden universal" con los de orden y poder ilimitado de la bondad divina. En el "Timeo", el mal aparece ya como poder que, aun dominado, actúa siempre, figura con muchos nombres y todavía no ha sido reducido a la unidad de un principio superior, que de conformidad con las tendencias de la ancianidad platónica tenía que ser un principio psíquico. No es extraño, pues, que la obra más tardía de Platón dé también ese último paso hacia el cual le impulsaba todo su desarrollo y que al lado del alma universal buena ponga lo que le era notoriamente opuesto. Debemos agregar que la tendencia pesimista de Platón se muestra mucho más acentuada en algunas manifestaciones aisladas que en su formulación fundamental teológico-metafísica. En efecto, mientras se atribuye al alma universal mala menos fuerza que a la buena y el principio que le corresponde sólo ocupa en el "Timeo" una posición de fuerzas entorpecedoras pero no dominantes ni vencedoras del bien, la zoogonía o teoría de la descendencia, con su eterna disminución de categoría del hombre a una existencia siempre inferior, ya conocida por nuestros lectores, nos muestra un aspecto francamente pesimista. Y eso, entiéndase bien, sin la perspectiva de que un

día llegue una recuperación, como no sea excepcional; en cambio, *esa* perspectiva existía en la teoría órfica de la "caída por el pecado del alma", que Platón tomó como modelo.

Tampoco la creación del alma universal, para volver a este punto, se hace de la nada. 1) No es tanto una creación en el verdadero sentido de la palabra, como una combinación parecida a la que conocemos por el "Filebo". Llegamos aquí a la parte más abstracta, podríamos decir perfectamente más abstrusa, de la filosofía platónica. Dos protosustancias forman los elementos de la combinación, se mezclan primero entre sí y luego en un segundo proceso se combinan también con el primer producto de esa mezcla. Esas dos protosustancias ya no son totalmente desconocidas para el lector. En el "Filebo", que acabamos de mencionar, aparecen con los nombres de "límite" y lo "ilimitado". En el "Timeo" llevan otros nombres. Se llaman "lo mismo" y "lo diferente"; la última denominación recuerda al "Sofista"; también se llaman lo "indivisible" y lo "divisible"; y ya los discípulos de Platón hablaron aquí de la "unidad" y de "lo grande y pequeño" o "dualidad". 2) Son ideas pitagóricas desarrolladas por Platón, que en parte nos recuerdan la "tabla de los antagonismos". La sustancia del mundo de las ideas se opone a la sustancia del mundo físico. Lo inmutable e idéntico a sí mismo, considerado al mismo tiempo como unidad que limita, da forma y unifica, es el principio del bien. Su opuesto, el principio de la mutación, de la diferencia, de la separación y división, es el principio del mal. No debemos olvidar aquí completamente la teoría política y moral de Platón. Eliminar toda diversidad, realizar la unidad mucho más allá de la mera necesidad de paz del Estado, es el fin anhelado con el más intenso ardor por el orden social platónico. Una vez más vemos cómo se ha dilatado hasta lo infinito el horizonte psíquico del anciano filósofo, cómo los principios del bien y del mal humanos se unen para él con principios cósmicos, y cómo éstos a su vez vuelven a echar raíces en el reino de lo sobrenatural. Según la teoría imperante desde los tiempos más antiguos, del conocimiento de lo idéntico por lo idéntico, el principio de unidad del alma universal pasa a ser, para decirlo en pocas palabras, el sujeto del conocimiento racional, y el principio

dualista, el sujeto de la opinión; el objeto de aquel conocimiento superior son las ideas, el del inferior las cosas que se perciben por los sentidos. Lo que resulta con menor claridad es la esencia proveniente de la combinación de ambas protosustancias. En virtud de su origen debe representar un término medio. De término medio entre las ideas y el mundo físico calificó Platón en la "República" las formas matemáticas. (De ahí que una parte de sus discípulos pretendiera que por tal esencia debía entenderse el conjunto de esas formas. [1]) El hecho de que este término medio fuera denominado "sustancia" o "usia" por antonomasia y la índole de la combinación en el "Filebo" (cf. pág. 591), nos inducen a considerar más probable que con esa denominación se entendiera aquello que en realidad, empleando una terminología no platónica, podría llamarse impresión de forma en la materia o más bien el principio de esa impresión.

De los mismos elementos que el alma del mundo se formaron las almas de los astros y las de los seres existentes en la tierra. En el hombre, que fué el único que primero se creó, o mejor dicho se formó con esos elementos materiales, se introdujeron, además de la parte inmortal del alma, anteriormente perteneciente a una estrella fija, dos otras almas mortales. Esta trilogía del alma racional o de la cabeza, de la animosa o del pecho y de la concupiscente o del vientre, ya nos es conocida (cf. págs. 449 y 479). Pero nuevo es para nosotros el paralelismo universal de microcosmo y macrocosmo. Insistamos en un punto característico de la naturaleza poético-constructiva de Platón. Donde nosotros comparamos, él identifica. También nosotros compararíamos el curso de los astros, que con inmutable regularidad recorren las órbitas que les fueron trazadas, con la marcha ordenada de los pensamientos racionales no enturbiada por ningún vaho de pasión. Para el autor del "Timeo", los pensamientos racionales humanos son verdaderas rotaciones regulares realizadas en la cabeza humana, considerada como reproducción de la esfera celeste. Del mismo modo los pensamientos racionales del alma del mundo deben fundarse en movimientos de su elemento de identidad o unidad, que se llevan a cabo en el plano del ecuador celeste, mientras que las opiniones o representaciones in-

seguras se atribuyen a los movimientos del segundo elemento o de lo "diferente", que se operan en la eclíptica, oblicua con el plano del ecuador celeste. Así como la razón se comporta frente a la opinión, así la rotación siempre igual a sí misma del cielo de estrellas fijas se comporta frente al movimiento de las estrellas móviles, sujetas a "cambios y extravíos". Pero nos hemos adelantado demasiado. Pues ante todo debemos dirigir nuestra mirada al cuerpo del alma universal, al cosmos material, y a su creación.

5. "Platón materializó la naturaleza", dice el reproche mordaz formulado por críticos de la antigüedad. 1) En efecto, la filosofía natural del "Timeo" parte siempre de la suposición de regularidades matemáticas y de las rítmicas originadas por éstas, aun en aquellos dominios en que raras veces la ciencia moderna trató de descubrirlas, sin lograrlo nunca. Lo hace así, impulsado por una necesidad estética o casi-estética y también por la confianza en que la naturaleza satisface siempre, completamente, esa necesidad. No es difícil descubrir y fustigar la falta de fundamento de esa esperanza y la arbitrariedad de los métodos a que da lugar. Más difícil es descubrir el elemento de justificación que contenga. La bien fundada sospecha de que en todo impera una regularidad, no pudo encontrar la satisfacción correspondiente en Platón, como tampoco en sus antecesores pitagóricos, a consecuencia de su insuficiente conocimiento de las causas; "en todo caso (como ya hicimos observar), mejor era buscar la regularidad donde no existe, que no buscarla en absoluto" (cf. I, pág. 152). Además, otros ejemplos, como del gran Johannes Kepler y su "Mysterium cosmographicum", pueden enseñarnos cuán inseguros son a veces los límites entre la búsqueda casi caprichosa de meras regularidades aparentes y el conocimiento fundado de vastas leyes naturales. Más funesta fué la otra parte del método de la filosofía natural de Platón. Se tomó muy en serio la aspiración del "Fedón": someter todas las investigaciones al criterio de "lo mejor" (cf. pág. 451), y aplicó este método teleológico aun en casos en que lo mejor no es simplemente lo más regular, sino lo preferible según la concepción humana de la vida conforme el punto de vista específicamente griego, y aun lo preferido por el gusto personal del filósofo. En ambos

casos utiliza como instrumento la deducción apriorística, la cual, en el mejor de los casos, de un fragmento cualquiera de la experiencia elegido a placer, extrae sus conclusiones de vasta trascendencia.

Dice aproximadamente así: el ser universal debía aparecer. Para eso necesitaba hacerse visible y tangible. La visibilidad requería luz y la tangibilidad tierra. Mas no le bastaban esos dos elementos, pues para soldarlos en una unidad era precisa una relación proporcional. Esto exigía la presencia de miembros intermedios, y además una dualidad de ellos, pues en los números cúbicos o corpóreos una proporción así no se consigue por un miembro intermedio sino sólo por dos. No por la fórmula a: b como b: c, sino por medio de otra: a: b como c: d. Las razones en que se fundaba constituyen uno de los problemas más discutidos de la interpretación del "Timeo". 1)

Siguiendo este método deductivo, Platón llega a fijar en cuatro, como Empédocles, el número de los elementos, considerando que el agua y el aire son los términos medios necesarios para la proporción. Como el agua con respecto a la tierra se comporta el fuego con respecto al aire, y el orden: tierra, agua, aire y fuego representa el avance desde la medida de movilidad mínima a la máxima. La peculiaridad de los cuatro elementos básicos se reduce a la de sus componentes primitivos, es decir a su naturaleza geométrica. Aquí Platón debe haber seguido a Filolao, que a su vez parece haber opuesto a la atomística abderítica una atomística pitagórica. 2) A los cuatro elementos fueron atribuidos como formas fundamentales cuatro de los cinco cuerpos regulares: a la tierra el cubo, al fuego el tetraedro o la pirámide, al aire el octaedro y al agua el icosaedro. Filolao asignó el dodecaedro al fuego divino o éter, mientras que Platón, sin duda para no rebasar el número cuatro de los miembros de la proporción, o quizás también para evitar los pentágonos del dodecaedro, prescindió de este elemento, aunque naturalmente volvió a ocuparse de él en su última fase. 3) Casi resulta superfluo agregar que es la figura llameante del fuego la razón de que *se* atribuya a los componentes primitivos de este elemento la forma piramidal, y que fué la escasa movilidad del cubo lo que determinó

su elección como forma básica del elemento tierra. Si ahora dividimos cada una de las seis caras del cubo en dos triángulos rectángulos isósceles, entonces las caras de los otros tres supuestos cuerpos básicos se componen de triángulos rectángulos que son las mitades de triángulos equiláteros: de ahí que estos elementos (agua, aire y fuego) deberían poder pasar de un estado a otro, mientras que la gran diferencia de los triángulos de la tierra asigna a este elemento un lugar especial. El problema de si Platón creía que el interior de sus cuerpos primitivos estaba vacío o no, casi no puede contestarse de otro modo que diciendo que aquellos pequeños triángulos rodeaban la materia primitiva deforme, cuya existencia es preciso suponer a causa de otros problemas de la física del "Timeo" que de otra suerte serían insolubles, l) Los triángulos primitivos mismos eran considerados como ajenos a todo cambio y desempeñan en la física platónica el papel que Leucipo y Demócrito reservaron para sus átomos. 2) La posición de Platón frente a los atomistas es por lo demás muy peculiar. Conoce sus teorías, de vez en cuando se apropia de alguna de ellas; pero en general rechaza rotundamente su concepción del mundo, y para combatirlos no vacila en acudir a la ironía y a juegos de palabras, como cuando discute la infinidad de los mundos utilizando reiteradamente el doble sentido de la palabra griega que significa al mismo tiempo "infinito" e "ignorante".

De los elementos así construidos a priori, se construye ahora el cosmos. 3) Como la esfera es la rnás perfecta de las figuras, debe pertenecer al más perfecto de los seres físicos, al universo. Con eso se justifica lo que percibe la vista contemplando la bóveda celeste. Platón llega al extremo de explicar por qué el cosmos, siendo un ser viviente, puede prescindir de las extremidades y de la boca. Puede hacerlo, ante todo, porque de todos los movimientos imaginables sólo le es permitido llevar a cabo el más completo, la vuelta alrededor de sí mismo, y también porque él, que todo lo tiene en sí mismo, no puede obtener ningún alimento desde afuera y su supervivencia se debe también a que no está amenazado desde el exterior por enfermedades u otros daños como los demás seres. Gustavo Teodoro Fechner ha expuesto en nuestros días pensamientos semejantes.

6. No le corresponde a esta obra dar a conocer todas las opiniones erróneas aun de los grandes espíritus. Nos limitaremos a mencionarlas en la medida en que sirva para caracterizarlos a ellos o a su época o en que sean de importancia para comprender el desarrollo de la ciencia. Así ocurre con el rudimento de la teoría de las esferas, reconocible en las teorías astronómicas de Platón, que pronto se desarrolló ampliamente, sobreviviendo así siglos y aun milenarios, y que ni siquiera fué desechada por Copérnico. 1) En comparación con la teoría de Filolao sobre el cielo, esta doctrina puede calificarse al mismo tiempo de adelanto y de retroceso. De retroceso, porque sujeta los astros en sostenes fijos, alejándose así de la verdadera realidad más que la doctrina de aquellos pitagóricos que ya habían llegado a imaginar que los astros estaban suspendidos libremente en el espacio. Pero puede considerarse que la teoría esférica era un adelanto porque constituía un medio, idóneo en sí y susceptible de ulterior desarrollo, para reproducir fielmente y con exactitud los impulsos de fuerza que actuaban sobre el movimiento de los astros. Ambas teorías, la de Platón y la de Filolao, aspiraban a aquello que forma el punto de partida de toda la astronomía científica, es decir: el intento de dividir los movimientos desiguales e irregulares que nuestros ojos observan en el cielo, en movimientos idénticos y regulares, de los cuales se componen aquéllos. Nuestros lectores ya conocen la forma en que la hipótesis de Filolao lleva a cabo esa división (cf. I, pág. 145). No se nos dice por qué Platón, que tan de cerca sigue a ese pitagórico en la teoría de los elementos, emprendió un camino completamente diferente en la teoría sobre el cielo. En todo caso, retrocediendo por ese camino llegamos a un modo de pensar más antiguo, casi podríamos decir primitivo, de los helenos. Seguramente fueron sus prejuicios religiosos lo que le señaló el camino en este punto. La tierra debía volver a ser el centro del universo.

Por Teofrasto, el más fidedigno de todos los testimonios 2), nos enteramos de que Platón sólo cambió de opinión al llegar a una edad muy avanzada. "Se arrepintió" entonces por haber dado a la tierra el lugar más noble en el cosmos, arrepentimiento que quizás debamos entender en el sentido de que el desprecio bien visible y cada vez mayor que sentía hacia las actuaciones

humanas, se había hecho extensivo a la morada de la especie humana. Pero aquel retroceso lleva directamente hacia el "cielo metálico" de Homero, hacia una esfera celeste que se cree tiene materia, sujetas a la cual están las estrellas fijas. No sabríamos expresar mejor la medida de justificación que posee esta imagen que con las palabras siguientes, pronunciadas por un famoso astrónomo norteamericano de nuestros días: "Hay que reconocer que la idea de que las estrellas fijas estaban sujetas a una esfera vacía de cristal que forma la bóveda del firmamento, era muy natural. Parecían girar alrededor de la tierra, día tras día, generación tras generación, sin variar en lo más mínimo su posición con respecto a la de las demás. De no existir entre ellas una unión fija, parecería imposible que miles de esos cuerpos pudieran recorrer durante tanto tiempo su amplia órbita sin que ninguno de ellos variase su distancia con respecto a los demás. Debía ser muy difícil comprender que todos se movían alrededor del mismo eje". 1) No era nada anticientífico buscar para esto una causa común; y H hecho de que esta búsqueda resultara entonces tan errónea fué consecuencia natural de la ignorancia de la causa común que en realidad actuaba. En vez de aceptar una rotación diaria de la tierra se creía en una rotación diaria de la bóveda celeste. Platón se sintió impulsado a formular otras hipótesis fundándose en la irregularidad (que en realidad él no conocía totalmente) de los movimientos de las siete estrellas móviles o astros llamados planetas: el sol, la luna y los cinco planetas verdaderos, visibles a simple vista. Pensemos en los movimientos en espiral que ofrece a la vista el sol en su movimiento combinado diurno y anual (cf. I, pág. 146). La creencia en la regularidad absoluta de estos movimientos, y precisamente en forma de estrictas órbitas circulares, se fundaba en los movimientos aparentes de los astros, realizados diariamente en estas órbitas, que se ven así como consecuencia de la rotación de nuestra morada alrededor de su eje. A esto se une, reforzándolo, el placer natural que provocaba el círculo, de resultas del cual se le otorgaba entre las curvas el mismo lugar privilegiado que a la esfera entre los cuerpos afines a ella. Del anhelo de resolver «el problema así planteado, nació la teoría de las esferas. Se quería idear una acción conjunta de movimien-

tos circulares, de la cual resultaran otros movimientos, además de los estrictamente circulares. Les ayudó a encontrarla la analogía con la esfera de las estrellas fijas. A éstas debían corresponder otras esferas o al menos, como ocurría ante todo en la teoría platónica, configuraciones en forma de anillo o aro, a las cuales están sujetos los planetas (en el sentido más amplio de la palabra). Nosotros creemos que esta representación estaba relacionada, además, con la teoría de Anaximandro de las ruedas del sol, de la luna y de las estrellas (cf. I, pág. 44), modelo que debió inspirar al mismo Platón o a uno de sus antecesores desconocido para nosotros. Con eso se había formado el aparato que podía servir para resolver aquel problema. Se imaginó un aro o bola con una estrella móvil en un punto de su ecuador, encerrado en otra esfera y sujeto de tal forma que su movimiento propio no sufra por eso alteración alguna, pero al mismo tiempo participa del movimiento de la esfera que la rodea. Suponiendo que ambos movimientos se hicieran alrededor de diferentes ejes y con diferentes velocidades, entonces, aun siendo ambos movimientos circulares, podía obtenerse una forma de movimiento muy diferente de la esférica. Ese es el caso más simple de esa hipótesis, y a él se atuvo Platón al principio. La esfera exterior era para él la de las estrellas fijas y los aros o anillos interiores llevaban sujetos los planetas. De los movimientos así compuestos, el primero se llevaba a cabo en el ecuador celeste o en el círculo de lo "idéntico", el segundo en el plano de la elíptica que forma ángulo oblicuo con ese ecuador, o sea en el círculo de lo "diferente". Hay que agregar que en el tiempo en que Platón creó las "Leyes", ya en edad avanzada, se enteró de la teoría, conocida ya por Aristóteles, de la rotación alrededor de un eje de la tierra (cf. I, pág. 154), y la prefirió a sus propias especulaciones anteriores. [1] Sin embargo, el primero que desarrolló la teoría de las esferas, fué Eudoxo. De qué modo ese modelo de investigador al mismo tiempo genial y sobrio, siguió desarrollando el germen existente de esta teoría, cómo su suposición de tres esferas para el sol y tres para la luna y cuatro para los verdaderos planetas, logró explicar los hechos observados en esa época, sobre eso nos ha informado Schiaparelli, el

más famoso astrónomo italiano de los tiempos modernos. Volveremos a hablar de esto en relación con las teorías de Calipo y Aristóteles.

Las demás ideas de Platón referentes a los objetos celestes acusan claramente la influencia pitagórica. La "armonía de las esferas" reaparece en la hipótesis de que los círculos descriptos por los astros móviles, presentan separaciones que producen una consonancia armónica debida a los tonos resultantes de su cambio. Como el cielo pitagórico, también el platónico y por lo tanto su alma del mundo, son "todo número y armonía" (cf. I, pág. 152). Su gran año mundial (compárese, pág. 176) comprende diez mil años comunes. 1)

7. La característica más notable de la física de Platón es su antropomorfismo. La teoría de los lugares naturales (cf. pág. 490), basada en observaciones mal interpretadas, se expone como si todo elemento se sintiera incómodo en el lugar que no le corresponde y ansiara regresar a su lugar "natural". 2) Aparte de eso no faltan visiones claras muy agradables. Entre éstas tenemos la negación de que haya un verdadero arriba y abajo en el espacio universal, pues lo superior e inferior de los lugares naturales no es algo absoluto, sino que depende de la posición de las masas de materia alrededor de la tierra, de modo que esta disposición tendría para un "antípoda" un valor opuesto al nuestro. Así juzgamos también el rigor lógico con que se deducen amplias consecuencias de la negación del vacío, que si bien en realidad sólo se formula con motivo de un caso especial, le da una justificación que lo rebasa ampliamente. Platón pretende que las dos partes del proceso de respiración, la expiración y la inspiración, se consideren un solo movimiento reversivo. Señala en esa ocasión que a causa de la ausencia de espacio vacío, el movimiento sólo puede realizarse de suerte que toda partícula puesta en movimiento desplaza de su lugar a la partícula vecina, que a su vez empuja la próxima y así sucesivamente hasta que la última partícula desplazada toma el lugar de la primera desplazante. 3) Se utiliza aquí la imagen de "una rueda que está girando", y además puede quizás sospecharse que esta representación acertada y clara de un movimiento esférico tenga algo que ver con formación de la teoría anular o

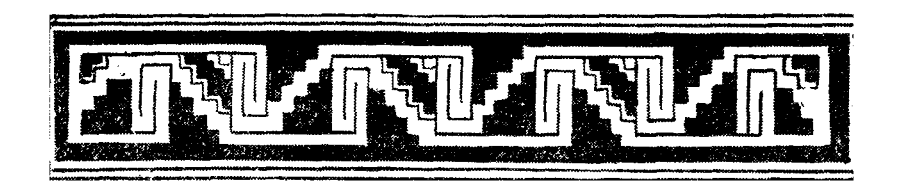
circular de los movimientos planetarios. Podría verse una extraña anticipación de las teorías más modernas en la negación de una verdadera atracción y con eso de fuerzas que actúen a distancia; formula esta negación al comentar los fenómenos eléctricos y magnéticos. Pero no hay que olvidar que una negación así, justificada o no, se acerca en todo caso a la idea primitiva dominada por las experiencias diarias del empuje y de la presión.

En la biología del "Timeo" no hay nada tan extraño como el predominio de los puntos de vista específicamente humanos: de los puntos de vista éticos. Todo se basa aquí en el dominio de la razón y en la represión de los deseos. Así las múltiples circunvoluciones del intestino estarían destinadas a poner coto a la gula, pues entorpecen la salida inmediata de los restos de comida y bebida no consumidos, impidiendo la entrada de nuevos alimentos. 1) Al principio causa extrañeza ver que Platón parece olvidar por completo la constitución anatómica semejante de los animales y hombres. Pero ese asombro desaparece teniendo presente la que hemos denominado teoría de descendencia de Platón. Como los animales son hombres degenerados, su constitución anatómica puede revelar también intenciones cuya finalidad originaria era sólo el hombre; también se presenta, por lo menos en casos aislados, la relación contraria. Las uñas que como garras son tan importantes para algunos animales y tan poco para el hombre, le habrían sido otorgadas a éste cuando fué creado previniendo ya su futura degeneración.

Agregaremos ahora algunas palabras sobre esta teoría misma de la descendencia, que seguramente es la teoría más extraña imaginada por el espíritu inventivo de Platón. La teoría pesimista es un vastago legítimo de su optimismo teológico. El espectáculo del mundo animal y de la "recíproca destrucción" (para usar una expresión del "Protágoras") que a modo de ley fundamental impera y domina en él, debía suscitar la cuestión referente al origen de esta gran cantidad de dolor e injusticia. Se pretendía eximir de responsabilidad a la divinidad infinitamente bondadosa pero sin atribuir un poder demasiado grande a la "necesidad", su principio antagónico. Por eso se afirma que la culpa de los mismos hombres debía ser el origen de la degeneración y del enorme mal oca-

sionado por ella. Recuérdese la libre elección de los terribles destinos de las almas despersonificadas en la "República". En ambos diálogos la divinidad es "inocente" de todo mal (cf. pág. 509).

Prescindiríamos de la teoría de la enfermedad del "Timeo" si de vez en cuando no se estudiara en este diálogo el problema de la voluntad que acabamos de apuntar, invitándonos así a insistir en cuestiones ya estudiadas y en otras que veremos más adelante". 1) "Nadie peca voluntariamente" reaparece ahora en relación con la "enfermedad psíquica" que Platón llama "falta de razonamiento" y cuyas sub-clases son la "locura" y la "ignorancia". La primera se atribuye a diferentes causas físicas. En esto vemos una importante ampliación de la teoría socrática. En sus obras juveniles esta proposición aparece bajo la siguiente forma, que seguramente es la primitiva socrática, como expresión de una confianza infinita en el dominio de la inteligencia como fruto de la reflexión y de la enseñanza. Nadie actúa contra sus mejores convicciones; aquel que parece obrar de ese modo es en realidad un demente. Este agregado, esta cláusula restrictiva, llega a desarrollarse hasta formar una teoría. Platón trata de buscar las razones físicas de la locura y referente a eso encuentra dos decisiones. Para él la locura ya no es, como lo fué para su maestro, un fenómeno sin importancia y aislado; y la relación entre fenómenos físicos o psíquicos ha despertado en él aquel interés que corresponde a la ampliación tan a menudo mencionada ya por nosotros, tanto de su horizonte de la naturaleza como el del mundo psíquico. 2) Además de eso es notable la tenacidad con que se mantiene adherido a la fórmula socrática en el "Timeo" y hasta en las "Leyes", a pesar de que el intelectualismo, del cual fué expresión al principio, había perdido fuerza ya en el "Gorgias" y en el "Fedón" (cf. pág. 370 y 448) y más aún en la "República" a causa la teoría de las tres partes del alma y por el reconocimiento expreso de la necesidad indispensable de hábito y práctica (cf. pág. 476). El punto más avanzado en esta dirección lo constituye la autocrítica a que Platón sometió la omnisuficiencia de la "inteligencia" y de la "sabiduría" en general en las "Leyes", miembro final de serie de obras platónicas, al cual vamos a dedicar ahora nuestra atención.



CAPÍTULO XX

LAS "LEYES" DE PLATÓN



TOÑO suave y soleado, tú que das calor a los bosques". El suave y soleado otoño de la vida que se refleja en las "Leyes", nos hace recordar el hermoso canto de Ferdinand von Saar que comienza con ese verso. 1) Lo cual no quiere decir que en esta obra de la vejez de Platón no haya más que destellos espirituales y dulce suavidad de sentimientos. El camino que recorren las "Leyes" pasa por muchos trayectos desolados y a veces aparecen manifestaciones de una dureza que casi resulta inconcebible. Pero en general es una obra de suma madurez, de serena sabiduría de la vida y de un calor de sentimientos al que nada le es extraño. Es, además, en gran parte el producto de una comprensión artística elevada, a pesar de estar oscurecida por no pocas fallas de ejecución. Muchas circunstancias contribuyeron a rebajar esa impresión. A las "Leyes" les falta, como ya sabía la Antigüedad, la revisión final. Son una obra postuma, cuya publicación fué confiada por Platón a su discípulo y amanuense Filipo de Opunte. Este cumplió el encargo como era de esperar del fiel alumno de un gran maestro. Satisfizo pronto la gran curiosidad de los numerosos alumnos y lectores. Al cabo de un año, esta obra, tan vasta, vió la luz. 2) No tanto el bien comprensible apuro, como la veneración aun más comprensible, que inspiraba el tan admirado escolarca, debió inducir al editor a evitar toda corrección con timidez escrupulosa sin que se atre-

viera a corregir deficiencias propias de una obra sin terminar, aparte de algunas contradicciones bien visibles.

El contenido mismo, nada menos que un código legal completo, que comprende el derecho público y privado, el código penal, además de todas las instituciones de beneficencia y las reglas para la educación, se compadecía mal con la forma dialogada, usada por Platón ateniéndose a la costumbre a la que se mantuvo fiel durante toda su vida. No podían evitarse por lo tanto, menos aún que en el "Timeo", largas explicaciones didácticas. Durante todo un libro, el quinto de los doce que tiene, habla una sola persona sin ser interrumpida por una sola pregunta. A esta contradicción entre forma y contenido se unen otras fallas, que Platón conocía pero no podía remediar. Conoce la propensión a la repetición, propia de la locuacidad de la vejez, y *se* disculpa con las palabras siguientes: "lo verdadero puede decirse también dos y tres veces". 1) Tampoco ignora la tendencia de los ancianos a divagar y la hermosea, haciendo de la necesidad virtud, pues compara a su espíritu con un corcel brioso que es preciso dominar procurando que no se aparte del camino.

Platón se defendió aún contra otra censura, adelantándose a sus críticos. Si ha tratado de hallar innovaciones lingüísticas, no es por capricho 2), abordando así un tema que se impone a la percepción aun del lector más superficial de las "Leyes". El texto de esta obra está lleno de verdaderos y notorios neologismos. Toma palabras y formas de la lengua de los poetas así como de una fase más antigua del dialecto ático; a esto se une gran número de innovaciones propias. Todo esto, y además el orden de las palabras, a menudo insólito, y el tono bien calculado, parecen responder al propósito de dar al discurso un carácter solemne ajeno a todo lo vulgar (cf. págs. 295, 301, 560). El autor se declara muy satisfecho con el resultado de sus esfuerzos. Hace que los demás interlocutores alaben y califiquen de ejemplar "el discurso parecido a la poesía", y lo hace con tan peregrina petulancia que produce una impresión muy poco agradable. 3)

Decimos por los demás interlocutores, porque Platón interviene en este diálogo bajo la máscara transparente de un forastero de Atenas. Hasta cierto punto, otros libros de su ve-

jez ya nos habían preparado para que no extrañáramos la ausencia de Sócrates. En el "Sofista" y en el "Político" vimos desempeñar un papel importante al extranjero de Elea, papel que en el "Timeo" desempeña el personaje de ese nombre. Hay muchas razones plausibles para explicar la desaparición completa de la figura de Sócrates. Quizás Platón no creyera conveniente poner en la boca del principal orador de la "República" un nuevo proyecto político y social; quizás también sintió que el tono marcadamente dogmático de la exposición se alejaba demasiado del espíritu del "elenco" socrático, que más de una expresión de ortodoxia rígida e intolerante era más propia de un Meleto que de su víctima. Sea como fuere, los interlocutores son: un anciano forastero ateniense, además un anciano de Esparta y uno de Creta, llamados Megilo y Clinias respectivamente. Conversan animadamente durante un paseo de varias horas, en un día de verano, dirigiéndose desde Cnosos, la ciudad de Minos, célebre desde la más remota antigüedad, hacia la gruta de Zeus en el Ida; pasan a veces por ondulantes praderas de exuberante pasto y otras veces descansan bajo la sombra de los cipreses alabados por su gran hermosura (se refiere a la especie de largas ramas, que aun hoy en día crece en el país. 1)

Donde más patente se hace el gran talento artístico del autor, es al comienzo del diálogo. Una conversación entre un cretense y un lacedemonio, sostenida en la patria del primero, versa sobre cuestiones de legislación y comienza con un elogio de los legisladores divinos. ¿Qué otro fin podía perseguir que no fuera ensalzar la constitución de aquellos Estados dóricos, ejemplares, que aristócratas y filósofos rivalizaban en elogiar? Así debió decírselo todo lector. Y en realidad el orden de vida aristocrático, la estabilidad de las instituciones, la severa disciplina y la supeditación de la voluntad personal, encarnadas en esas constituciones, habían pasado a ser ejemplares a los ojos de Platón, que, sin embargo, discrepa totalmente en un punto decisivo. Platón detesta en lo más profundo de su ser la política guerrera y de conquistas. El lector no debe dudar ni un segundo de que así es; de ahí que casi al principio del diálogo haya una pregunta sugestiva: ¿Cuál es la finalidad de vuestras comidas de hombres y de otras instituciones seme-

jantes? —pregunta que arranca a los demás interlocutores la confesión de que el fin supremo de sus instituciones políticas es la guerra y la conquista. Platón replica a esta pregunta manifestándole su desacuerdo. Trata de justificar la irracionalidad de la guerra comparándola con la lucha existente entre ciudad y ciudad, entre aldea y aldea, luego entre familia y familia, entre individuo e individuo y finalmente con la lucha terrible que se lleva a cabo en el pecho de cada hombre. Esa exposición tiene vastas consecuencias. Entre la política y la ética se ha edificado de este modo un puente que pronto sabremos con toda precisión dónde debe conducir. Si la guerra y la conquista no son los fines supremos del Estado, ¿cómo correspondería entonces a la capacidad guerrera o al valor el primer lugar en el grupo de las virtudes? Esas instituciones, en cuanto persiguen finalidades educativas sólo se dirigen a esa parte insignificante de la virtud en vez de dirigirse a toda ella. Hay que agregar que éste es el mayor reproche que Aristóteles formula también contra la disciplina de Licurgo. 1) Pero Platón dió con eso la nota fundamental de toda la obra. Cerca del final vuelve a referirse de modo expreso a esta introducción; pero todo lo que ha expuesto antes está dominado por el mismo pensamiento. Se contempla toda la política como medio educativo, como ayuda para llegar a la perfección. Y para el autor de las "Leyes", aunque no para el del "Gorgias" y del "Teeteto", del "Fedón" y del "Filebo", ésta consiste en el máximo desarrollo del espíritu y del cuerpo por igual, en su desenvolvimiento armónico que ponga el todo muy encima de las partes.

Pero no nos adelantemos al paso de Platón. Su comentario se desarrolla aproximadamente en estos términos: Aun considerando que la valentía fuese la más noble de las virtudes, los medios de educación aplicados no corresponden al fin propuesto. Esa educación es "coja" o unilateral, pues la valentía, en el sentido más elevado de firmeza del alma, no sólo comprende su fortaleza frente al miedo y al dolor, sino también frente al placer (cf. la alusión al "Laques", en el tomo II de esta obra, pág. 316 s.). Es preciso armar a la juventud contra las tentaciones del placer, no alejarla de toda tentación. Como ejemplo se elige el deleite producido por el vino; Megilo alaba a la juventud espartana

que ignora por completo este placer. En realidad el vino sería un medio de prueba importantísimo para comprobar la firmeza del alma y además un medio para endurecerla, no inferior a los sufrimientos a que se someten los jóvenes espartanos para hacerse aptos para la guerra. Así Platón llega a una importante generalización que aclara mediante una ficción muy ingeniosa. Habría que encontrar algo que contrarrestara los efectos producidos por el vino, de suerte que a la elevación del sentimiento vital se opusiera su disminución; a la exaltación, una depresión. El placer del vino debía usarse como medio educativo de modo que primero despertáramos los sentimientos de agresión y ambición, para luego someterlos a una disciplina que los dominara. Si existiera ese medio opuesto al vino, nos prestaría el mismo servicio para tratar las emociones depresivas. En realidad es como si Platón hubiese querido hablar por un lado del alcohol y por otro del bromuro.

La educación es el objeto en que de momento se detiene Platón, asignándole como finalidad primordial (en el segundo libro) la verdadera forma de sentir, cuya adquisición debe ser muy anterior a la enseñanza racional para acabar coincidiendo con los resultados de ésta. A la educación infantil sigue la de los adultos, impartida durante las fiestas, y que en última instancia se funda en el ritmo y la armonía. Se plantea la pregunta: ¿qué obra plástica y qué obra musical deben juzgarse hermosas? 2) La respuesta es la siguiente: lo que participa de la virtud del alma o del cuerpo, de estos mismos y de sus reproducciones, es hermoso, lo contrario es feo. El juicio estético se reduce de este modo al juicio ético. Se insiste en la gran importancia de la costumbre, de la cual proviene tanto el placer sentido frente a lo bueno como a lo malo, pues aquello frente a lo cual se aprende a sentir placer, es asimilado sin quererlo, como también lo malo, mucho antes del momento en el que ya no nos avergonzamos de alabarlo. Por eso se alaba a Egipto como el único país en que se ha logrado acostumbrar a la juventud a tipos inmutables tanto en el arte musical como en el plástico; esto fué posible gracias a la gran sabiduría que pusieron en juego sus legisladores (cf. pág. 272).

Como toda preparación artística debe someterse a severa fiscalización del gobierno, difícilmente existirá para el po-

lítico problema más importante que el relativo al criterio de lo hermoso, que, de acuerdo con las premisas aceptadas en este diálogo, se identifica con el criterio del bien. Volvemos a encontrar así en esta discusión la tesis básica de la "República", el núcleo socrático de la unión de la felicidad con la justicia (cf. pág. 467). Merece llamarse la atención sobre el hecho de que la confianza de Platón parece haber disminuido. Todas las pruebas que incansablemente había acumulado el autor de la "República" (cf. pág. 503 ss.) y a las cuales agrega aún otras más en un pasaje ulterior de las "Leyes" (cf. pág. 340), no bastaron para hacer desaparecer todo resto de duda. De este modo se explica la reserva con que se presenta en este diálogo la gran teoría: "Aunque en realidad no fuese así, el legislador, si para algo ha de servir, debería tratar por medio de una mentira adecuada de inculcar a la juventud al menos esta creencia, la más eficaz de todas". El arte se pone completamente al servicio de la moral. "Llenar las delicadas almas de la juventud con el encanto de la virtud" — para este fin deben resonar en todas partes cantos entonados por tres coros: uno de jóvenes, uno de adultos y otro de ancianos, cuyos espíritus vitales cansados deben elevarse por medio de un amplio goce del vino. En medio dé esos comentarios se nos explica la teoría, con la que tanto ya nos familiarizó Aristóteles, de que todo arte se funda en la imitación, y partiendo de esa premisa se juzga la música instrumental pura con un desprecio que nos sorprende. Nadie debe extrañarse de que la segunda rama importante de la instrucción helénica, que ocupa un lugar tan preponderante en la parte correspondiente de la "República", falte aquí casi por completo. Sólo se menciona someramente la gimnasia, pero dejándose explícitamente para más tarde su exposición detallada.

2. Con el tercer libro comienza una nueva tarea. Después del moralista toma la palabra el historiador. Nada más natural y oportuno. Si el Estado es ante todo aquello que Platón cree que es, a saber: una institución educacional, el primer lugar corresponde al punto de vista ético-pedagógico, pero a éste debe seguirle el complemento histórico-filosófico, pues de lo contrario las premisas de la obra legislativa quedarían incompletas. Este complemento desemboca de hecho en una teo-

ría muy importante, que es la norma principal de la constitución esbozada luego: la doctrina, mencionada aquí por primera vez, de la necesidad de combinar las formas constitucionales, doctrina que con el nombre de división o equilibrio de poderes ocupa un lugar tan preponderante en la teoría política moderna. Pero el camino que lleva a esta meta es muy interesante. Es como si el autor de la "República" lamentara la construcción débil y no exenta de arbitraridad con que trató de explicar el proceso de formación de las comunidades humanas (cf. pág. 471 s.). También ahora habla de los tiempos primitivos pero mientras tanto se ha ampliado muchísimo su horizonte histórico-filosófico. Fija el comienzo de la cultura en una época inmensamente lejana; nos separa de ella un tiempo muy largo; enormes inundaciones y otras catástrofes hicieron desaparecer civilizaciones enteras dejando de ellas únicamente escasos restos que sirvieron de punto de partida para nuevos desarrollos. Son éstas, dicho sea entre paréntesis, ideas que Aristóteles tomó de su maestro, quien a su vez parece haber seguido las especulaciones pitagóricas. Pero esta vez no se conforma con simples especulaciones. Con gran énfasis insiste en las enseñanzas de la experiencia histórica; en ellas busca la confirmación de resultados obtenidos por otro conducto. Habla de la historia de los Estados dóricos del Peloponeso, de la monarquía persa y de la democracia ateniense. Entre los rasgos legendarios aparecen algunos que a nosotros deben parecemos menos aventurados que a nuestros padres, entre ellos la suposición de que Troya se hallaba en la esfera de influencia de Asiria, suposición que concuerda con el hecho, actualmente acreditado con documentos, de que Asiria ejerció un protectorado sobre la Lidia.[1] Pero lo principal es la tesis de que las colectividades políticas no sólo pueden destruirse por fuerzas exteriores sino también por vicios interiores, y que el más importante de estos defectos es el dominio exclusivo de un solo principio de gobierno, la exageración unilateral ya sea de la autoridad o de la libertad. Se proclama que la naturaleza humana no está capacitada para ejercer un poder absoluto o irresponsable, con lo cual se formula una crítica indirecta contra la dominación de los filósofos, propuesta en la "República". El resultado de este razonamiento es la ne-

cesidad, recalcada con gran énfasis, de establecer una constitución combinada o moderada. Casi huelga agregar que constituye un gran honor para el anciano Platón el descubrimiento de esta idea tan importante. Quizás nunca hubiese llegado a descubrir esa idea si no hubiese tenido ante sus ojos un modelo de constitución combinada: la espartana, que se distinguía por su firmeza, con su doble monarquía, con su aristocrático consejo de los ancianos y su democrático eforato, al igual que la constitución inglesa fué un modelo para Montesquieu y sus adeptos. Causa mucha satisfacción el hecho de que en este punto pueda seguirse la influencia del pensamiento platónico hasta nuestros días. Los "padres" de la constitución norteamericana recibieron de Montesquieu como herencia intangible la teoría de la división de poderes, pues ese autor tenía para ellos la misma autoridad que Aristóteles para los escolásticos de la Edad Media; sin embargo el autor del "Espíritu de las leyes" (1748), sustenta esta su teoría fundamental refiriéndose directamente a Polibio, quien a su vez se apoya en forma harto visible en Platón, así como en las tesis aristotélicas correspondientes; también revela que conoce a fondo las "Leyes" mismas de platón. Es imposible aquilatar el grado de influencia que sobre Montesquieu ejercieron sus precursores de la antigüedad; pero es difícil que alguien se arriesgue a afirmar que esta influencia no deba tenerse en cuenta, que la firmeza y la confianza con que formuló esta teoría trascendental no aumentó gracias a la conciencia de que seguía Ta senda de grandes antecesores. [1])

No sin razón se ha reprochado a la doctrina del equilibrio de poderes que su realización estricta llevaría al estancamiento. La fórmula de la separación de poderes puede considerarse discutible expresión de dos aspiraciones distintas: por una parte, la exigencia de que se separen las más elevadas funciones del Estado: la legislativa, la ejecutiva y la judicial, y, por otra, el deseo de que quien ejerce el poder en una comunidad no sea omnipotente. Pero hay que declarar que Platón, lo mismo que sus sucesores en la antigüedad: Aristóteles y el historiador Polibio, están totalmente exentos de culpa por esos errores y oscurecimientos que luego se incorporaron *a* su teoría. Lo que Platón pide en las "Leyes" y vuelve a re-

petir a cada paso en formas variadas, es "mesura" y "moderación", que se "combinen" las formas de autoridad, que se concille la libertad del pueblo con la autoridad de los gobernantes, de suerte que se ponga coto lo mismo a la arbitrariedad de los déspotas que a cualquier degeneración del dominio del pueblo. Considera que una de las raíces de semejante degeneración, es lo que ve en su patria donde "todos pretenden saberlo todo", o sea lo que el calificaba de "teatrocracia" atribuyendo esa arrogancia a la presunción del público del teatro. Platón se alegra, por lo demás, de haber preparado la última observación gracias a sus antiguas exposiciones estéticas, pues en varios pasajes de este libro y sobre todo al final, se fija, no sin satisfacción, en "las divagaciones del discurso" que lo han guiado con tanta precisión. Este placer alcanza su punto culminante en el pasaje en que Clinias formula el deseo de obtener una aplicación útil de los discursos hasta allí pronunciados y de poner la teoría al servicio de un fin práctico inmediato. Pues una casualidad muy venturosa ha querido que esta conversación tuviese lugar justamente en un momento en que él como miembro de una comisión de diez hombres, tiene el encargo de proyectar leyes para una colonia de Creta que se está fundando nuevamente. ¡Una casualidad venturosa! Nuestros lectores recordarán un giro idéntico, con que el Sócrates platónico expresa su satisfacción de que él y Fedro tengan a su disposición el discurso de Lisias, que les permite examinar y someter a prueba las nuevas exigencias de la retórica (cf. pág. 432). En ambos pasajes utiliza Platón el mismo recurso estilístico. El gran artista se complace en ocultar sus intenciones y le satisface su habilidad de presentar como juego del azar lo que él ha estado preparando durante mucho tiempo y ejecutándolo de acuerdo con un plan. 1)

Se ve que, aun en su ocaso, el talento del más grande de todos los escritores merece todo nuestro respeto. Conoce mucho mejor su oficio que aquellos críticos que reprochan al autor de las "Leyes" la "divagación del discurso", elegida y alabada por él mismo, es decir la charla libre y en apariencia sin plan. O bien que no creen que él compusiera la obra tal como la conservamos, fundándose en que ésta no presenta claramente desde el principio todas las intenciones del autor y

el orden sucesivo de su desarrollo, sino que la consideran mera publicación de varios esbozos unidos por el editor con mayor o menor arbitrariedad y desacierto. No juzgamos que éste sea lugar indicado para detenernos a examinar en detalle esas opiniones, que consideramos completamente infundadas, pero que están muy difundidas. 1) Preferimos más bien llamar la atención también sobre algunas pruebas del arte estilístico del ya muy anciano Platón. ¡Qué bien sabe poner en boca del más crédulo de todos los testigos, del anciano espartano, las características de la constitución de Lacedemonia (en un giro imitado por Polibio. 3) En efecto, interrogado respecto a la forma de gobierno de su patria, Megilo expresa su desconcierto. Siempre que piensa en ese problema, se le ocurre una nueva respuesta; a veces piensa que es una monarquía; otras, una aristocracia; a menudo también que una democracia, y a veces hasta una tiranía. ¡Qué gran tacto demuestra poseer Platón cuando, al abordar el sutilísimo problema de los diferentes movimientos, en vez de seguir hablando con el simple anciano, instruido políticamente pero no científicamente, intercala un monólogo, del mismo modo que en el "Banquete" finge por motivos de igual peso un diálogo dentro del diálogo, lo cual le permitió tener en cuenta el carácter peculiar del Sócrates histórico! (cf. pág. 404). ¡Con qué imagen tan encantadora sabe embellecer ese recurso estilístico! Compara la difícil investigación con un impeuoso torrente que tres caminantes tratan de atravesar. El más joven entre ellos y más versado en hazañas semejantes, el forastero de Atenas, quiere limitarse a probar primero la fuerza de la corriente, para luego, una vez su intento esté coronado por el éxito, prestar ayuda a los más ancianos e inexpertos para atravesar el torrente. Esa bella imagen nos recuerda otras; así la comparación de todos los seres vivientes con títeres sostenidos y movidos por muchas clases de hilos y alambres, entre los cuales tenemos algunos muy fuertes y también algunos de hierro, pero entre todos ellos merece el primer lugar el "hilo suave y dorado de la razón". 2) ¡Cuán expresiva es también la comparación que hallamos en el pasaje que defiende a los dioses contra el reproche de corruptibilidad! Si los malhechores pudieran hacérselos propicios mediante ofrendas votivas, los dio-

ses serían como aquellos perros que persiguen a los lobos, pero no si éstos les arrojan parte de su botín; entonces se calman y dejan el campo libre a los ladrones de rebaños.

El libro cuarto se ocupa de las cuestiones preliminares de la constitución intentada. Primeramente se estudia la situación y condiciones del lugar que se quiere fundar. Se considera conveniente la menor cantidad posible de contactos con el exterior; la proximidad del mar es calificada de vecindad "dulce", pero al mismo tiempo de "amarga y salada", pues, como ya sabemos, Platón ve en el comercio una fuente de sentimientos innobles y dudosos. En este punto se pone de manifiesto su propensión a las más asombrosas paradojas. Al decírsele que la zona está provista de buenos puertos contesta exclamando: "¡Mala noticia me das!" Podemos encontrar un giro paradójico semejante en un pasaje ulterior, donde se habla de los cuidados del cuerpo: habiendo preguntado Clinias con asombro si es preciso comenzar ya con los recién nacidos a practicar una especie de gimnasia, contesta el ateniense: "De ningún modo, sino más temprano aún. cuando los niños están en el vientre de la madre". 1) El problema referente a la constitución de la población se discute con una prudencia que es característica de la ancianidad de Platón. En ciertos aspectos es preferible que los colonizadores sean de una sola procedencia; en otros, que sean de procedencia heterogénea. En el primer caso, habría entre los ciudadanos una mayor cohesión y unanimidad a causa de los vínculos existentes entre ellos por la comunidad de origen y de culto a los mismos dioses; en el otro caso, sería menor la resistencia opuesta a nuevas leyes, la oposición frente a las disposiciones de los legisladores. En forma semejante trata el pro y el contra de otro problema. "¡Dadme una ciudad dominada por un tirano!", exclama el ateniense dejando pasmados a sus intelocutores cretense y espartano. Pronto se explica mejor. Seria una de las disposiciones más felices que al frente del Estado hubiera un déspota dotado de gran talento, pues éste puede implantar fácilmente las más profundas innovaciones, y cambiar la opinión de la gente en un abrir y cerrar de ojos. Si tiene la suerte de tener a su lado un buen legislador, entonces es capaz de llevar a la práctica las intenciones de éste con rapidez

nunca vista. El extranjero ateniense que aquí habla por experiencia propia, parece expresar los deseos y las esperanzas que Platón tuvo anteriormente con respecto a la corte de Dionisio. Pero también llega a expresarse la desilusión sufrida allí. El caso más feliz de todos sería que el dueño de un poder ilimitado estuviese poseído "del amor divino hacia los hechos justos y prudentes". El diálogo se dirige hacia la contemplación de las diferentes formas de Estado entre las cuales debe efectuarse una elección. Del mismo modo que toda constitución recibe su denominación por el elemento dominante en ella, así éste en el Estado no aspira comúnmente a otra cosa que a tener ventajas para sí mismo. Así sucede con los regímenes monárquico, aristocrático y democrático, que en la forma en que suelen ejercerse no deberían llamarse ordenes políticos, sino desórdenes políticos. Sólo es verdadero orden político aquel en que los gobernantes son los "servidores de las leyes". Un orden así debería llamarse "régimen divino".

Para que prospere la obra comenzada, hay que llamar a la divinidad que (como se dice en inversión paradójica de la proposición de Protágoras) es "la medida de todas las cosas". Pero la divinidad sólo acepta con placer el culto acompañado por intenciones buenas y santas. Dios no acepta ofrendas de manos impuras, como tampoco las acepta una persona buena. Luego se recomienda adorar tanto a los dioses olímpicos como a los subterráneos, demonios y héroes, y en un discurso penetrante se alaba también la piedad para con los padres.

Después de esta preparación de la obra legislativa, se menciona el aspecto formal de ésta. ¿Debe el legislador limitarse a obligar o debe convencer al mismo tiempo que obligar? ¿Debe parecerse al médico de esclavos que corre con gran prisa de un enfermo a otro, dando a conocer sus disposiciones con pocas y cortas frases, a modo de órdenes, para desaparecer con la misma prisa con que apareció? ¿O debe más bien tomar como ejemplo al médico, al mismo tiempo más humano y más científico, que a menudo conversa largo rato con el enfermo y sus allegados, explicándoles la naturaleza de su mal y tratando de obtener su conformidad para realizar el tratamiento que cree necesario? Esa diferencia se aclara por medio de un ejemplo, que se saca de un sector que debe figurar en

primer término en la legislación: el de la reproducción. Se comienza imponiendo con secas palabras castigos pecuniarios e infamantes a los célibes (en parte de acuerdo al modelo espartano). 1) Luego la imposición de esas penas va acompañada de minuciosa justificación; se recuerda la parte que corresponde a la raza humana en la inmortalidad, haciéndose constar que ésta se logra mediante la procreación de descendientes. Los oradores se ponen de acuerdo para dar a este modo "doble" de publicación de las leyes la preferencia ante el "simple". Así como la parte del diálogo comentado hasta aquí podría considerarse como un proemio de toda la legislación, otro análogo debería preceder a las distintas partes de la misma. Habiéndose tratado ya de los objetos más elevados: la adoración de los dioses y la piedad para con los padres, entonces debe discutirse lo que le sigue en importancia: el alma, el cuerpo, la posesión, y, en general, los actos y conducta del hombre. Sigue un proemio de gran estilo, que ocupa una parte importante del quinto libro.

El lenguaje y los pensamientos son aquí igualmente grandiosos. Lo más elevado o divino en el hombre es el alma: debe tributársele el más alto honor, y el único modo de honrarla es mejorándola. Nada se opone más a eso que la vanidad y la indulgencia para consigo, la inclinación a atribuir a los demás, y no a sí mismo, la culpa de los mayores males. Todo el oro que haya en la tierra y debajo de la tierra no vale lo que la virtud. Pero el peor castigo del vicioso es su huida de los hombres buenos y de los discursos buenos. El segundo lugar lo ocupa el cuerpo. Su bondad —y aquí se anuncia la teoría aristotélica de lo intermedio— no consiste en un máximo de fuerza, salud, belleza y destreza, sino en una condición media, pues una cantidad demasiado grande de estas ventajas hace que el alma sea descarada y orgullosa, y una cantidad demasiado pequeña, al contrario, la abate y hace tímida. Lo mismo sucede con la posesión de dinero y honores. Entre todas las maldades, las cometidas contra extranjeros deberían recibir el peor reproche, pues el que no tiene amigos y está desamparado, es más digno de lástima, tanto por parte de los dioses como de los hombres. También debemos ser menos injustos, en la medida de lo posible, para con los esclavos que para con

nuestros iguales pues el amor puro, no simulado, la justicia se demuestra sobre todo donde es fácil actuar injustamente. Al frente de todas las ventajas de carácter está el amor a la verdad. Digno de respeto es todo aquel que no comete injusticias. Pero aquel que con mucho empeño impide la injusticia, merece doble premio; él y no el médico, como dice Homero, "pesa sobre muchos otros hombres" (cf. I, pág. 319). El muy bueno debe ser al mismo tiempo irascible y suave, pues sin noble cólera es imposible luchar incansablemente contra la injusticia, rechazarla sin desmayar y castigarla sin debilidades. Pero contra la maldad que es curable, es necesario actuar con suavidad, sabiendo que todo acto de injusticia es involuntario. El más grande de todos los males es la exageración del amor propio, juzgado por los poetas con mucha indulgencia, pues este amor ofusca tanto como cualquier otro, y nos lleva a cree que nuestra ignorancia es sabiduría. El final del proemio lo forma aquella justificación hedónica de la moral, ya mencionada por nosotros en relación con el "Protágoras" (cf. pág. 340). [1]

3. Ahora está libre el campo para la legislación, que se adapta aproximadamente a las fases variantes de la vida humana y acompaña al hombre desde su cuna hasta su tumba. Pero antes que el derecho civil y el penal, entre los cuales, como era norma en la antigüedad, no se hace una separación estricta, está el derecho político, que a su vez se basa en el orden económico, la "única base duradera". Una vez más es objeto de elogios ditirámbicos el comunismo de la "República", que consideran como ideal, pero se renuncia a llevarlo a la práctica, pues en las "Leyes" ya no existe el "estamento de los guardianes", el único al cual se pretendía aplicarlo. Ni riqueza ni pobreza— ése es el lema económico de las "Leyes". Las desigualdades de fortuna se reducen sobre manera; la fortuna más grande no debe ser más de cinco veces mayor que la más pequeña. El país se divide en doce distritos y en proporción al número de habitantes en 5040 parcelas de tierra, número que se elige a causa de su gran divisibilidad y que debe seguir existiendo invariablemente; con vistas a ese objetivo se declara que la propiedad de la tierra es indivisible e inalienable, se prohiben las dotes, se impone como deber la adopción y se

dan otras disposiciones. 1) Para que el número de cabezas de familia corresponda siempre al de parcelas de tierra, se regula el incremento de la población con disposiciones como la prohibición del celibato, la anulación de los matrimonios sin hijos, otorgando premios y honores a aquellos que cumplan con su deber, y también con aquellas intervenciones violentas que ya nos son bien conocidas desde la "República", bien que en esta ocasión no se mencione, por lo menos de modo expreso, la exposición de recién nacidos, y sólo se hable del aborto sólo con la denominación moderada de "impedimento de nacimientos". Pero no podía faltar la aplicación numerosa de intervenciones de esa índole, sobre todo porque sólo los diez primeros años del matrimonio se dedicarán a la procreación de hijos "para el Estado". Se prevé también la emigración de colonizadores, y el caso contrario, a saber: la aceptación de extranjeros como ciudadanos, pero esta última perspectiva inspira cierta repugnancia y sólo por verdadera necesidad se transige con ella.

Se impide por todos los medios la acumulación de bienes muebles en poder de los ciudadanos: por la prohibición de poseer oro o plata, y por la interdicción de practicar cualquier clase de comercio o industria —no vale esta prohibición para los extranjeros, pero no se les permite residir más de veinte años en el país—, por medio de la prohibición de intereses y también privando de protección jurídica, como hizo Carondas, a todos los negocios de crédito o anticipos. 2) Todo aumento o disminución de fortuna que a pesar de todo se produzca, debe darse a conocer a las autoridades, las cuales calculan y registran la situación de capital e ingresos anuales de todo ciudadano. Sólo una tercera parte de la producción del suelo puede venderse y únicamente a extranjeros residentes en el país. Los otros dos tercios deben utilizarse para alimentar a los ciudadanos y a los esclavos. Todo el orden económico demuestra tener muchos elementos comunes con las instituciones de Creta y de Esparta, cuya finalidad es sobre todo formar y mantener una aristocracia dueña exclusiva de las tierras, con la sola diferencia de que Platón adopta, desarrolla y amplía las tendencias de esa legislación con una severidad y rigor incomparablemente mayores. Entre otras instituciones que resul-

tan ampliadas figuran las sistias o comidas en común, en las que intervienen también las mujeres, pues no se renuncia de ningún modo a la emancipación de las mujeres, antes bien, apelando a analogías etnográficas, se asienta sobre bases experimentales más fuertes. La "experiencia", lo mismo como palabra que como realidad, aparece en la obra de la ancianidad de Platón más a menudo que en el conjunto de todas sus demás obras.

Un aspecto muy diferente presentan las instituciones políticas propiamente dichas. Atenas, sobre todo la vieja Atenas, es el modelo de Platón. Ninguna parte de la ciudadanía debe carecer de derechos políticos y obedecer a otra parte como un siervo obedece a su amo (cf. pág. 511) ; pero la igualdad de todos no debe ser mecánica, no debe ser "la igualdad de los desiguales". De acuerdo con la primera exigencia se anula la diferencia entre una clase dominadora y otra dominada. ¿Fué la propia reflexión o la crítica ajena lo que lo indujo a rectificar en este punto? Sea como fuere, ya no se le oculta a Platón la imposibilidad de que haya "dos Estados en uno" (cf. pág. 524). Los derechos que otorga a la totalidad de los ciudadanos son aproximadamente los mismos que los que les habría dado la constitución de Solón: elección de autoridades e intervención en la administración de justicia. 1) Se suprime casi completamente el gobierno popular directo. Pero la gradación de este derecho está íntimamente relacionada con la que con toda evidencia no fué llevada a cabo por Dracón, el antecesor de Solón, como se había creído, sino por éste mismo, en ocasión de la creación de las cuatro clases de impuestos. Y precisamente Platón incluye en las "Leyes" este número de cuatro clases de riqueza. Y aquí sucede algo imprevisto: después de haber condenado la riqueza, casi podría decirse que después de haberla estigmatizado, se gradúa, sin embargo, la participación en la vida política de acuerdo con los diferentes grados de bienestar. Pero la contradicción no es tan notoria como a primera vista parece. La riqueza propiamente dicha es desconocida en la comunidad proyectada por las "Leyes". Las diferencias de riqueza se mueven, como ya hemos visto, dentro de límites relativamente reducidos. Por otra parte, tampoco existe un abismo entre el poder de los más ricos y de los menos ricos. La diferencia

principal es la siguiente: Para las dos clases superiores existe una obligación de votar que en muchos casos no se impone a las dos inferiores. Oblígase a los más ricos a intervenir en las elecciones de autoridades amenazándoseles con castigos si así no lo hicieren, mientras que los menos ricos pueden o no votar, según sus deseos. La razón que impulsó a Platón a obrar así debe basarse seguramente en su idea de que la mayor "instrucción y competencia" debe tener una cantidad de influencia mayor. Supone que los ricos, por el hecho de tener mucho tiempo libre, alcanzan un nivel de instrucción más elevado que los más pobres, que a causa de su consiguiente posición de inferioridad y al mismo tiempo porque están menos conformes con su situación, son más propensos a innovaciones irreflexivas. Pbr lo demás, parece que el principio del sufragio obligatorio o del castigo por no votar era desconocido en el derecho político griego, mientras que en los tiempos modernos se ha aplicado en algunos cantones suizos, en varias tierras de la monarquía austríaca, así como en Bélgica, y se ha pensado en su aplicación en los Estados Unidos de América. 1)

La elección no es el único medio para designar las autoridades. Se le une la insaculación que anteriormente había sido vituperada tanto por Platón como por su maestro Sócrates. No sólo la forma electoral sufre muchas modificaciones, sino que también la combinación de elección e insaculación no es extraña a las "Leyes". Tampoco en este punto carecía Platón de modelos en su patria. En la constitución de Solón, los nueve arcontes —como nos enseñó la recién descubierta "Constitución de los atenienses" de Aristóteles— se sacaban a suerte de entre candidatos que habían sido propuestos por los cuatro estamentos. 2) La intención que persiguen esas disposiciones electorales, en parte muy artificiosas y sumamente complicadas, es seguramente la siguiente: La masa del pueblo no debe ser excluida de la elección de las autoridades, pero al mismo tiempo esta elección debe sustraerse todo lo posible de la influencia directa de la masa. Además, la preferencia personal, el espíritu de bandería y el interés del partido deben excluirse en la medida de lo posible, y la elección debe inclinarse en favor de quienes gocen de mayor confianza

general. Finalmente se pretende acabar con la rigidez del régimen mayoritario. Por eso el derecho de sufragio pasivo es a menudo diferente del activo, por eso se prefieren las elecciones indirectas a las directas, por eso el acto electoral se opera a menudo en varias fases y finalmente a veces se termina procediéndose a un sorteo entre un pequeño número de los muchos electos. Este cribado y selección, a menudo se lleva a cabo también de modo que los que han alcanzado el número relativamente mayor de votos forman el objeto de una segunda y aun de una tercera elección, por ejemplo: la elección de las autoridades superiores, de los "guardianes de la ley", se realiza del siguiente modo: son electores todos aquellos que han cumplido con su servicio militar como jinetes o como hoplites —limitación ésta que recuerda disposiciones semejantes de anteriores proyectos oligárquicos—. Eligen, no levantando la mano, sino por escrito, pero no secretamente, a 300 personas; de éstas se eligen a su vez 100 y luego 37 utilizando siempre el mismo método electoral. Aquí se nos presenta un principio que difícilmente tendrá semejante en Grecia, pues además del límite de edad mínimo, que encontramos a menudo, existe también uno máximo. Del consejo de los "guardianes de las leyes" no puede formar parte nadie antes de haber cumplido los 50 años y debe abandonarlo después de llegar a los 70 años. Si no en su forma de elección, sí en cuanto a sus funciones, el consejo, la junta de consejeros (pritaneo), los intendentes de la ciudad, del campo, del mercado y otros más, corresponden en rasgos generales a los modelos áticos. Hay casos en que el empleo de todas las medidas antes mencionadas no se considera suficiente aún, y en que la línea destinada a mantener "el término medio entre monarquía y democracia" se acerca mucho a las instituciones modernas. En esos casos, la elección popular y el sorteo se sustituyen por el nombramiento efectuado, a falta de monarca, por la totalidad de las autoridades, que, con la única excepción exclusiva de los miembros del consejo, eligen por cinco años solamente a los titulares de los puestos que Platón llama "los más importantes entre los puestos políticos superiores". Esta elección es secreta. Se elige de este modo al ministro de instrucción o "cuidador de toda la educación masculina y femenina". Para este cargo sólo puede ser designado uno de los

37 guardianes de la ley, que tenga más de 50 años y al igual que los estrategos atenienses, debe ser padre de hijos legítimos. En la docimasia o prueba de carácter, subsiguiente a la elección, interviene la totalidad de los magistrados llamados a elección, con la única excepción de los "guardianes de las leyes", por ser este el cuerpo del cual se elige el candidato —limitación que también poco carece de precedentes en el Atica.

Es evidente que en este punto todas las precauciones le parecían pocas a Platón, cosa muy comprensible por tratarse de la educación, el objeto que a su juicio ocupa el lugar más alto, y no sólo de la educación de los jóvenes, puesto que el ministro de educación es al mismo tiempo el juez máximo en todo lo referente a música y literatura. Pero la educación decide sobre todo si el hombre es el ser "más benigno y semejante a Dios" o si es el "más salvaje de todos los seres vivientes". En las "Leyes", la preocupación por la instrucción de la juventud va más allá del criterio corriente en Grecia, que sólo se ocupaba de los conocimientos elementales, además de la poesía, música y gimnasia. Se implanta la educación obligatoria para ambos sexos y las clases mixtas; la enseñanza debe comprender, además del conocimiento de las leyes y sus proemios, también las nociones fundamentales de la geometría y astronomía, sobre todo de la última, porque dado su criterio de que los cuerpos celestes son de naturaleza divina, había de considerar contrario a la religión que se tuvieran ideas erróneas acerca de sus movimientos. Este plan de estudios invade sectores que nosotros reservamos a la enseñanza secundaria, y por otro lado prescinde, como en la "República", de toda indicación acerca de cómo haya de organizarse la instrucción superior y de qué extensión deba tener. La dialéctica ni siquiera se menciona, lo cual no ha de extrañarnos, pues aun en la "República", donde se atribuye la máxima influencia al estudio de la dialéctica, no faltan manifestaciones de suma desconfianza sobre esa disciplina. 1) Sus efectos en menoscabo del respeto a la autoridad, inspiraron creciente recelo, al que sin duda no dejó de contribuir en gran parte la dialéctica polémica de los megáricos. En las "Leyes" ya sólo escasas huellas encontramos del hechizo que sobre Platón había ejercido la dialéctica cla-

sificatoria, la pasión por la división, tan poderosa en el "Sofista", en el "Político" y todavía en el "Filebo". 1)

Exactamente lo mismo puede decirse de la propia doctrina de las ideas. 2) Los problemas de la investigación conceptual, que fueron uno de los motivos principales de la formulación de esa doctrina, se dieron por resueltos desde el "Sofista". De ahí que restringiera el ámbito de las ideas en una forma que quizás no tiene estricta justificación lógica, pero que es comprensible, psicológicamente. A eso se debe que Platón haya abandonado sus ideas sobre los productos artísticos, que expone la "República"; así lo había hecho ya en los años en que Aristóteles visitó su escuela (cf. pág. 507). 3) La doctrina de las ideas, junto con la dialéctica, acabó siendo para él un mero medio auxiliar para comprender la naturaleza (cf. pág. 158). Para él, como dice su alumno Jenócrates, la idea había adquirido el carácter de "causa ejemplar de los seres naturales eternos". (Con esto, dicho sea entre paréntesis, la teoría de los "modelos" se había impuesto a la de la "participación" —cf. págs. 413, 441 s., 554—, como era esperar después de la elevación de las ideas a la categoría de dioses.) Este es, como hemos visto, el papel que desempeña esta doctrina en el "Timeo", donde el demiurgo crea las cosas de acuerdo con el modelo de las ideas. En esta fase, Platón estaba entregado a la tarea de deducir las ideas, como "números ideales", de los "primeros principios" matemáticos, especulación pitagórica de la cual encontramos algunas huellas tanto en el "Filebo" como en el "Timeo" (cf. págs. 592 y 617); pero resulta difícil separarla del desarrollo que le dieron los sucesores de Platón en su escuela: Espeusipo y Jenócrates. 4) Su núcleo sano descansa en la sospecha de que la esencia de las cosas está encerrada en regularidades que obedecen a las leyes matemáticas. Este viraje se acentúa en las "Leyes". Sólo se reconoce valor instructivo a las matemáticas y a su aplicación en la astronomía; fuera de ellas sólo tiene valor, a lo sumo, la jurisprudencia, que a la sazón se hallaba todavía en su fase rudimentaria. 5)

Así como el arconte ateniense, después de cumplir con su año de ejercicio pasaba a formar parte del areópago, así el "cuidador de la instrucción" pertenece, después de terminar su lustro de ejercicio, al consejo que Platón denominó "noc-

turno". Este consejo, término medio entre academia científica y autoridad máxima de vigilancia y legislación, debía reunirse diariamente en las primeras horas de la mañana para discutir tanto los asuntos políticos como los científicos. Los demás miembros de este consejo superior son aquellos sacerdotes que han ganado premios por sus virtudes, los diez "guardianes de las leyes" más ancianos y el "cuidador educativo" en ejercicio. Con vistas a la preparación de futuros miembros, hay una disposición que establece que cada uno de estos miembros ancianos puede tener a su lado como asesor, con la conformidad de los demás, un joven de 30 a 40 años de edad. Aunque este cuerpo tiene que ocuparse también las reformas sugeridas por experiencias ajenas, su misión principal es conservadora, como lo demuestra ya la edad avanzada de sus guardianes de las leyes. En efecto, aunque parezca extraño, la explicación expresa de Platón y además la gran severidad con que se resiste a innovaciones, no dejan lugar a dudas de que él consideraba definitivas e inmejorables, en lo esencial, las instituciones del Estado de las "Leyes".

4. Ese espíritu conservador exagerado, que es la parte más sombría de las "Leyes", no debe cegarnos al extremo de no ver sus partes luminosas. No bien Platón, instruido por muchas y muy graves experiencias y alejado tardíamente de las fantasías de su juventud, comenzó a dudar de la posibilidad de llevar a la práctica su ideal de un régimen dominado por filósofos con plenos poderes, no tuvo otro remedio que dirigirse a lo que en el "Político" se considera "lo mejor en segundo lugar": un gobierno regulado por una constitución. Pero su mucha experiencia de la vida, conjuntamente con sus observaciones históricas, le habían hecho reconocer sobradamente las deficiencias propias de todas las constituciones y lo habían llevado a la convicción, que a nuestro juicio es el fruto más maduro de todos sus pensamientos en materia de asuntos políticos: a la convicción que sólo puede lograrse eficacia política combinando las formas constitucionales. 1) Esta meta puede alcanzarse primero por la coexistencia y acción conjunta de factores de poder independientes entre sí, es decir por una constitución combinada del mismo tipo que (como ya se mencionó) existió en Esparta en la antigüedad y en Inglaterra

en los tiempos modernos. Una constitución así es el producto de procesos políticos: representa una transacción entre dos factores de poder, uno de los cuales está en estado de desarrollo ascendente y el otro en estado descendente. Pero justamente por eso una transacción así sólo puede ser temporal, y sobre todo no puede transferirse a un país que carezca de los necesarios antecedentes históricos. Es posible que, con el tiempo, ese tipo de constitución combinada, la monarquía constitucional, vuelva otra vez, por un eventual proceso de reversión, a la forma original, a la monarquía poco o nada restringida, o también que, habiéndose robustecido el poder del pueblo, se transforme en monarquía estrictamente parlamentaria, que puede dar muy buenos resultados, pero la fuerza de su resistencia contra las tendencias que le son hostiles, disminuye sin lugar a dudas con el correr del tiempo. Pensemos en que si se prolongara varios siglos el régimen estrictamente parlamentario que rige en Inglaterra en este momento, su razón de ser habría desaparecido, pues el prestigio de la casa gobernante, elemento al cual la monarquía no puede renunciar permanentemente, proviene casi siempre del poder ilimitado o poco limitado que antaño tuviera, y palidece a medida que la posesión de ese poder vaya siendo cada vez más un recuerdo del pasado.

Era preciso hacer estas consideraciones para poder señalar lo que nos parece ser el núcleo más fecundo de la doctrina política expuesta en las "Leyes". La proposición de que una forma de gobierno moderada es la mejor de todas, tampoco pierde su valor ni su veracidad en aquellos casos en que no se da esa feliz conjunción de casualidades históricas, que origina la constitución combinada propiamente dicha. Hasta en el caso de que un factor de poder político haya llegado a ser el único dominante, de que ya no encuentre ninguna barrera en otros factores de poder, hasta en ese caso su moderación es tan posible como loable; pero esta moderación se debe a las formas de la constitución, al freno que el soberano —ya sea un monarca o la masa popular— se impone a sí mismo. Esa es la forma de combinación constitucional que Platón busca en las "Leyes". En ellas, todos los poderes emanan del pueblo; pero por medio de varios expedientes muy acertados, el pueblo se abstiene de hacer uso abusivo de su poder ilimitado. Renuncia casi por

completo a ejercer el menor dominio directo; por medio de numerosos sistemas de elecciones artísticamente enlazados se obtiene un equipo de gobernantes sólidamente organizado que ejerce un poder meramente delegado, pero no por eso menos eficaz. Creemos no equivocarnos considerando que esta parte del ideal político de las "Leyes", comprendido sistemáticamente y separado de las tendencias ultraconservadoras de su creador, constituye un modelo importante aun para el presente y el futuro de la humanidad.

El espíritu de Platón emprende su vuelo más audaz allí don, de se refiere a la meta política suprema. Un consejo formado por doce hombres es la autoridad suprema que fiscaliza la marcha del Estado. Estos "censores" tienen la autorización de acusar a todos los demás magistrados; son, por consiguiente, "soberanos de los soberanos" y sólo los mejores hombres deben ser llamados para desempeñar este cargo de tanta responsabilidad. Platón emplea en este caso una forma de elección que podría denominarse método de elección eliminatoria. La elección se lleva a cabo por todos los ciudadanos. Se hace por escrito, pero no en secreto. Hay que elegir a tres hombres, pero el elector únicamente debe dar su voto a uno solo —puede elegir a cualquier hombre de más de 50 años con excepción de sí mismo. Los elegidos en primer término se ponen en una lista ordenada según el número de votos obtenidos por cada uno. Luego se efectúa una selección. Entre aquellos que forman la mitad superior de esta lista, se efectúa una elección más reducida, y se repite el proceso tantas veces hasta que todos los votos estén repartidos entre no más que tres candidatos. 1) Como puede verse, el resultado así obtenido se parece bastante a aquel que quieren obtener las más modernas reformas de la técnica electoral: la elección proporcional y la representación de la minoría. No se pierde ningún voto; los elegidos lo son no por una mayoría sino por la totalidad de los votantes; también la elección escrita, pero no secreta, está de acuerdo con las exigencias de Thomas Hares, el principal fundador de este movimiento de reforma. Para decirlo en términos más exactos, ese sistema electoral es una combinación de la elección obligada en varios turnos y el principio del "vote única". (Cada uno da su voto sólo por una persona, aunque deban designarse va-

rios mandatarios en una misma zona electoral.) La intención de Platón es que los electos tengan las mejores cualidades, idea que persiguen también, aunque sin darle la primacía, estos reformadores más modernos. Es preciso que la elección recaiga en hombres de "admirable virtud"; sea como fuere, en el peor de los casos saldrán de las elecciones llevadas a cabo de ese modo los jefes de tres partidos igualmente importantes, pero casi con seguridad (pues una división de esta sociedad en tales partidos es poco probable) serán los hombres más respetados y que poseen la confianza general. Como esos hombres no abundan, nunca deben elegirse más de tres por vez. Cuando la primera elección, llevada a cabo después de la fundación de la colonia, son estos tres hombres quienes nombran a los do'ce miembros del consejo; pero en el futuro se procederá a una selección anual para llenar las vacantes dejadas por los difuntos y los que hayan rebasado el límite superior de edad: 75 años.

5. En vano se buscará un rasgo de tan fuerte originalidad en el "derecho penal" de Platón, que se caracteriza sobre todo por la compleja concepción del fin del castigo. [1] El "Gorgias" no conocía otra finalidad que la mejoría o curación del culpable; en el "Protágoras", el fin perseguido con la intimidación fué puesto en boca de este sofista durante un discurso medio paródico. Ambas finalidades del castigo y además la de hacer inofensivo al delincuente, se reconocen con precisión y separan claramente en las "Leyes"; sin embargo, en este respecto, como en muchos otros, media un profundo abismo entre los principios y su aplicación práctica. ¿Quién pensaría encontrar en las "Leyes", después de estas exposiciones sistemáticas y racionales, la chocante irracionalidad de los procesos de animales, la condenación de objetos inanimados y otras concesiones análogas hechas a las inclinaciones primitivas del alma popular? Pues así sucede a menudo en esta obra. El poder de lo tradicional y acostumbrado y habitual se manifiesta a menudo en casos especiales más fuerte que el de las convicciones adquiridas por reflexión. Así sucede sobre todo con el tratamiento de los esclavos. Se reconoce incondicionalmente que a menudo los esclavos son más perfectos que los hombres libres, y que a menudo han demostrado más fidelidad y espíritu de sacrificio frente a su amo que los hermanos o hijos de éste. Pero eso

no impide que la misma culpa —por ejemplo, el no denunciar a quién se apoderó de un tesoro oculto— sea juzgada con benignidad si el culpable es libre, y, a! contrario, con mucha dureza, si es esclavo, a pesar de que lo más natural era pensar que la situación de dependencia en que se encuentra el esclavo hace que una acusación así, que luego puede resultar infundada, es mucho más peligrosa para él que para el libre, y que, por consiguiente, su omisión debería ser sancionada más bien con benevolencia que con severidad.

Exígese del "juez" que tome parte activa en la investigación; repetidas veces se censura de modo expreso la costumbre de confiar la sentencia a "jueces mudos", es decir a jueces que, como los jurados áticos, se limitan a dar sentencia sin haber intervenido personalmente en la investigación anterior. [1]) Además Platón exige en muchos casos que la justicia sea administrada por jueces "elegidos", que se aumente su responsabilidad imponiéndoles la votación nominal y además que se cree una corte de apelación como antes que él había propuesto ya Hipodamo. [2]) Puede considerarse como innovación de Platón la introducción de penas de prolongada privación de libertad, mientras que el derecho griego común sólo había conocido la detención preventiva, la prisión por deudas aplicadas a deudores morosos del Estado y el agravamiento de las penas pecuniarias con arrestos de breve duración y que sólo en raros casos eran impuestos. Platón ideó sin duda este medio de castigo para sustituir otros que él rechazaba, tales como la atimia, el exilio (condenado por principio por él, aunque lo acepta nuevamente en casos aislados, sobre todo unido al principio de expiación), y sobre todo la confiscación de bienes, que habría impedido mantener la integridad de las parcelas familiares, exigida por su política social.

A la cabeza del derecho civil figura el orden familiar. Si en este diálogo puede hablarse nuevamente de orden familiar en el verdadero sentido de la palabra, es porque la estructura de la sociedad ha variado con respecto a los diálogos anteriores. La ciudadanía de las "Leyes" forma un todo uniforme y ocupa un lugar intermedio entre las dos clases de la "República". Se parece a la aristocracia de masas de Esparta y Creta. Su nivel de vida e instrucción es algo más bajo que el de los

"guardianes", pero mucho más elevado que de los "artesanos". La desaparición de la clase dominante puso fin a su comunismo familiar y patrimonial (cf. pág. 641). En vez del matrimonio temporal para la procreación, vuelve a implantarse como norma general el matrimonio permanente, pero que puede disolverse, no sólo, como ya hemos indicado, en caso de esterilidad o culpa grave, sino también por incompatibilidad de temperamentos. A los esposos divorciados que aun no hayan procreado o dado a luz el número requerido de hijos "para el hogar y el Estado", no sólo se les permite volver a casarse, sino que se los obliga a hacerlo. El legislador les aconseja —de acuerdo con el precedente de Carondas— que se dé una madrastra a los hijos. 1) La mujer divorciada debe casarse también en el caso de que siendo demasiado joven, la abstinencia de relaciones conyugales pueda perjudicarla. Las inclinaciones de las jóvenes y mujeres son menos tenidas en cuenta de lo que cabría esperar del paladín de la emancipación femenina. También en lo que respecta al casamiento de una heredera con su pariente más próximo, Platón está de acuerdo con las normas corrientes en Grecia, representadas tanto por la legislación de Atenas y Gortina como por Carondas.

En su modo de tratar las cuestiones sexuales, las "Leyes" revelan una mayor severidad, no sólo en comparación con el proyecto anterior de Platón, sino también a medida que se desarrolla el diálogo. En la "República", el guerrero, además de otros premios por su valentía excepcional, obtenía el derecho a expansiones amorosas, a las cuales no debía sustraerse ninguno de sus compañeros o compañeras de lucha. 2) Se indicaba en ese diálogo que la edad apropiada para el casamiento de los jóvenes comenzaba a partir del momento en que el apetito sexual hubiere perdido ya su mayor violencia, sin mencionar con una sola palabra que antes de ese momento el comportamiento de los jóvenes tuviera que someterse a reglas estrictas. Asimismo, los que habían pasado de la edad a la que se imponía como deber la "procreación para el Estado", gozaban de completa libertad sexual.

En las "Leyes", esto es completamente diferente. La libertad mencionada en último término, es revocada claramente en un pasaje del libro VI, aunque se sigue juzgando con indulgencia a

los que infringen esta regla; en cambio, en un pasaje del libro VIII se condena categóricamente toda clase de relaciones antes y fuera del matrimonio. Se espera que la promulgación de leyes más severas acarreará "infinitas ventajas", sobre todo un extraordinario aumento de la confianza y afecto de las esposas. 1) La objeción de que la altura de estas exigencias es inalcanzable para la naturaleza humana, se refuta invocando el poder de la opinión pública, que cuando realmente es unánime tiene una fuerza mayor de cuanto podemos imaginar. Merece llamarse la atención sobre el hecho de que el autor de las "Leyes" no sólo predica la abstinencia, sino que también menciona los medios útiles para alcanzar este fin. Ya las clases en común para ambos sexos en las escuelas, lo mismo que su actuación conjunta en todas las situaciones de la vida, eran circunstancias propicias para que los sentimientos sexuales perdieran gran parte de su ardor. Más visiblemente aún sirve a este propósito la recomendación de que los jóvenes alternen sin obstáculos con las muchachas, llevando unas y otros una indumentaria que los cubra poco, para que así no se excite la lujuria. Finalmente y sobre todo: la dietética, que impide todo exceso de alimentación en las edades críticas, y la gimnasia, que proporciona un desahogo a todo exceso de energía, se ponen de modo expreso al servicio de este fin. Hay que agregar además que la pederastia, que había sido tratada con tanta indulgencia en los diálogos anteriores, se condena con la mayor energía en las "Leyes", como "contranatural", sin duda por influencia de algunos cínicos, y al mismo tiempo acusando ya la preocupación que comenzaba a inspirar la disminución de la población. Sólo se permite su forma más pura, la que se limita exclusivamente al "placer estético" sentido ante la belleza del cuerpo; pero las "Leyes" "condenan con la máxima severidad" —como acertadamente hizo observar un estimado comentarista anterior— el "estado psíquico del amante que oscila entre los estímulos sensuales y los espirituales", es decir que se condena una disposición que en el "Fedro" y en el "Banquete" se calificaba de "manantial de las más provechosas efusiones". 2)

Ya se ha hablado varias veces de disposiciones referentes al derecho patrimonial. Merece citarse la limitación del derecho de libre disposición, aun en actos de última voluntad, con-

siguiente al deseo de Platón de mantener intacto el patrimonio familiar. El derecho comercial está dominado por el espíritu de desconfianza (precios fijos, ningún regateo, ninguna propaganda). Con amor y prolijidad, pero sin gran originalidad, la legislación se extiende por todo lo relacionado con la agricultura, también con el cultivo de los frutales y con la apicultura, con los problemas del derecho de aguas, con los litigios resultantes de las relaciones de vecindad.

6. En materia de procedimiento civil casi nada se encuentra digno de mención aparte de la abolición del juramento de las partes, en todos aquellos casos en que éste se preste a otorgar ventajas a una parte o a suprimirle un inconveniente. Lo más notable de esa prohibición es que se justifique alegando que en esa época está muy extendida la incredulidad, que favorece al perjurio. [2]) Sorprende ver a Platón tan desalentado en este punto, ya que su legislación está concebida para ciudadanos que se han formado según las normas pedagógicas más rígidas y que durante toda una vida estarán cuidadosamente protegidos contra toda influencia nociva. Y a pesar de todo esto, ¡esa gran aflicción por el miasma de la incredulidad! Es éste el gran enemigo al que combate durante todo un libro (el X) al tratar de las ofensas a la religión. Se distinguen tres clases de herejía: el no creer en la existencia de los dioses, el no creer en su acción tutelar y el no creer en su incorruptibilidad, dicho con otras palabras: la creencia en la posibilidad de alcanzar la gracia y el perdón de los seres divinos por medio de actos de beatería. Apelando a toda su elocuencia y no menos a las amenazas más severas de castigos, el autor de las "Leyes" trata de divulgar y proteger las opiniones religiosas defendidas por él.

Estas distan mucho de estar totalmente de acuerdo con la religión popular; pero las diferencias que carecen de importancia moral, no se hacen resaltar deliberadamente, sino que más bien se ocultan.

La nueva religión del Estado —pues se trata de fundar una religión de ese carácter, con estricta prohibición de todos los cultos particulares, aun del órfico— se envuelve todo lo posible en el ropaje de la vieja. Al lado de la divinidad superior aparecen gran número de dioses particulares, en primer lugar

los dioses-astros. La confirmación principal de la existencia de lo divino se prepara reduciéndolo a lo psíquico y se funda en la prioridad de todo lo psíquico sobre lo físico. El examen de todas las formas de movimiento lleva a la conclusión de que lo único que se mueve por sí mismo es el alma, mientras que todo lo demás recibe un impulso desde fuera para poder moverse. Con esta teoría, Platón retrocede al "Fedro" (cf. pág. 455) *y* cree que puede acabar con todo e] materialismo y toda la filosofía natural existente anteriormente. Pero considera que la tesis de que la mejor de todas las almas es la que mueve y dirige el mundo, queda demostrada por el orden perfecto que impera en el universo. Aquí Platón se acerca mucho a Anaxágoras, pero muy pronto vuelve a mostrársele hostil. En efecto, contra él y sus discípulos se dirige la frase que dice que existen sabios que consideran que el sol, la luna, la tierra y los astros no son dioses, sino sólo "piedras" inanimadas y que no dan a aquel argumento mayor importancia que a un "amasijo de palabras preparado con el solo propósito de aturrullar". Platón parece aludir también a Arquelao, discípulo de Anaxágoras, en el pasaje que menciona la distinción que éste hizo entre "naturaleza" y "convención" para aplicarla con ánimo crítico, o, a juicio de Platón, escéptico (cf. I, 450). Con intención semejante se había referido ya en un libro anterior, a las palabras de Píndaro que presentaban la "convención como soberano de todos los hombres" (cf. I, pág. 452).[1]

Tanto la segunda como la tercera herejía se impugnan ante todo con argumentos cuya fuerza se apoya en el carácter moral de los dioses. Si se ha reconocido que la bondad es la característica fundamental de su esencia y no se duda de su poder, el hecho de que los dioses no cuidaran del bienestar de las criaturas sólo podría tener como causa la holgazanería o la imprudencia —cualidades éstas que los colocarían en un lugar más bajo aún que el ocupado por hombres medianamente capaces. La tercera herejía, finalmente, parte de la suposición de que los seres divinos pueden ser inducidos por medio de sacrificios a dejar sin castigo acciones que merecen ser castigadas, es decir que para obtener una ventaja dejan de cumplir con sus obligaciones. Entonces se asemejarían a timoneles que a cambio de buenos manjares o ricos vinos se prestaran

a arruinar el barco que se les confió y sus ocupantes, o bien a aurigas, que, sobornados por el enemigo, delataran a su amo y facilitaran el triunfo de aquél, o aun a perros que desatendieran su deber de guardianes a cambio de una participación en el botín (cf. pág. 637 s.).

Esa argumentación, o mejor dicho: esa cadena de suposiciones, apunta contra la religión popular; en cambio, la impugnación de la segunda herejía está dirigida contra las consecuencias de un modo de pensar que ya se había impuesto en el mundo científico: la idea de que la divinidad era la fuente originaria de todos los fenómenos naturales, pero que éstos estaban sustraídos a toda intervención divina especial —esta opinión era la que seguramente imperaba, por ejemplo, en los círculos médicos ilustrados. Recordemos la fórmula que resumía esa opinión: "Todo es divino y todo es humano" (cf. I, pág. 355). Ni siquiera Platón se sustrajo a su influencia. Podría decirse que Platón procura llegar a una concepción del mundo que no prive a la moral de la protección divina y que al mismo tiempo se contente con una cantidad mínima de intervenciones divinas —si no puede prescindir totalmente de ellas. Así creemos que debe interpretarse un comentario, algunas de cuyas oscuridades no pueden achacarse exclusivamente a deficiencias en la trasmisión del texto. 1) A quien duda de la justicia divina, cuyo reflejo echa de menos al observar tan a menudo el triunfo de la injusticia, le contesta reprochándole su estrechez de miras que pierde de vista el conjunto del plan mundial. La intención de los dioses persigue el bienestar del todo, no de cada partícula y de cada pedacito; la parte existe para el todo y no el todo para la parte; por ese criterio se guía justamente el proceder del médico y de todo artesano capaz. Eso sólo constituye una alusión velada, pero perceptible, a los límites del poder divino (cf. págs. 474 y 615), que llega a una expresión aun más precisa en la comparación del Dios con un jugador de tablero, que no puede cambiar la estructura de las piezas sino sólo variar la posición de las mismas. Ahora bien, el alma humana no es inmutable, pero las causas de sus repetidos cambios están en ella misma y en la influencia de otras almas. Dios no puede hacer otra cosa que —y parece que Platón quiere decir que no puede llevar a cabo una intervención especial, sino solo actúa

de acuerdo al orden natural impuesto primitivamente —colocar en un lugar mejor al alma que ha llegado a ser mejor y en un lugar peor a la que ha llegado a ser peor (y precisamente de suerte —así parece que quiere decirlo Platón— que no lo hace en virtud de una intervención especial, sino de acuerdo con un orden natural establecido de una vez para siempre) ; eso se refiere lo mismo a la variable unión del alma con cuerpos humanos y animales que a su permanencia en los lugares de castigo del mundo subterráneo.

En esa disquisición se habla también del problema de la voluntad y ciertos giros pueden producir la impresión de que Platón hubiese sido uno de los representantes de la opinión indeterminística. [1]) Pero esa impresión se desvanece al hacerse averiguaciones más profundas. La teoría intelectualista de la voluntad, a la cual Platón se mantuvo unido durante tanto tiempo y cuya fórmula nunca abandonó ("nadie peca voluntariamente"), no es sólo determinismo, sino un determinismo limitado en forma muy estrecha. Pues según él la voluntad no sólo se determina siempre por motivos, sino por una especie particular de motivos, por comprensiones o conocimientos. Por más que en las obras de su ancianidad Platón se haya alejado mucho de este punto de partida, en ningún otro lugar se alejó más de él que en las "Leyes", donde, además de la "ignorancia", aparece como fuente de faltas la "impotencia de la voluntad" (akráteia), que había sido negada expresamente por Sócrates: mas no por eso atribuye nunca al alma un obrar sin causa, antes bien sus actos de voluntad se achacan al modo de ser del alma, y se declara que ésta cambia, pero no de súbito y sin motivos suficientes. También en los pasajes (libro IX) en que el concepto de libre albedrío se somete a una profunda investigación (libro XI), se llega a identificar la actuación voluntaria libre con la intencionada. Podemos expresar la idea de Platón del siguiente modo: para establecer la responsabilidad del homicida A hay que averiguar si mató a B con intención o sin intención, pues entre ambas posibilidades existe una diferencia como no cabe imaginar mayor. Mas aun la intención de matar, la intención criminal misma, es hija de una anterior disposición pervertida de la voluntad. Para imputar el hecho a su autor no se requiere en absoluto que éste haya producido o

elegido por sí mismo semejante disposición de la voluntad. Puede no haberla elegido premeditadamente, del mismo modo que nadie prefiere la enfermedad a la salud. Es evidente que la última comparación puede considerarse inadecuada, porque no tiene en cuenta la diferencia que existe entre moral social e individual (cf. pág. 83 ss.) ; sin embargo, es digno de alabanzas el hecho de que Platón se haya mantenido libre de una confusión, subsistente hasta nuestros días, que considera justo el castigo en todos aquellos casos en que pueda producir efectos favorables sobre la voluntad del delincuente (sean cuales fueren los factores que la hayan formado), o evitar que otros cometan la misma falta.

7. A los argumentos teológicos siguen las sanciones punitivas, que nos dejan muy desconcertados. El lector atento no habría dejado de advertir que algunas de las opiniones sustentadas por Platón pasajera o duraderamente, se distinguen bien poco de las herejías que él impugna con tanto ardor. La "Idea del bien" no es seguramente una divinidad personal, y, sin embargo, constituye en la "República" la cumbre dominante de todas las esencias (cf. pág. 491). En el principio de la "necesidad", en el de los "movimientos erráticos", en el del "alma mala del mundo", encontramos en todos ellos la misma cantidad de barreras que se oponen a la omnipotencia de los dioses (cf. pág. 615). Entre el reconocimiento de los límites de este poder y la segunda herejía: la duda de que los dioses velen suficientemente por los hombres, no existe realmente un abismo infranqueable. También el hecho de que la tercera herejía, la creencia en el poder bienhechor del sacrificio y de la oración, no contradiga a la religión popular; que a este respecto, lo mismo que en la crítica severa a que somete la mitología corriente en el "Eutifrón", en la "República" y aun en las "Leyes" (cf. págs. 380 y 474), Platón aparezca como audaz innovador, y, finalmente, el recuerdo de la suerte que corrió su maestro, era de pensar que todo esto podía haberlo hecho vacilar algo. Podía haberlo puesto en guardia contra el peligro de colocar bajo la protección de implacables disposiciones penales sus propias opiniones últimas acerca de las cosas divinas, que había adquirido tardíamente. Pero no fué asi. La ancianidad ejerció sobre el filósofo una doble serie de influen-

cias. Podríamos imaginar dos fuentes vecinas cuyas aguas corren en direcciones completamente opuestas. La edad avanzada hizo a Platón a la vez más suave y más duro de lo que jamás había sido.

Hablemos en primer término de la primera de estas influencias. Las tendencias, que en general consideramos características de la última fase de Platón, alcanzan su punto más elevado en las "Leyes". "La mente y el corazón —así pudimos decir hablando del "Sofista"— pasan a sentir mayor interés por los distintos hechos, objetos y procesos". Es lo que ahora se observa en la esfera de la legislación. Nada es demasiado insignificante para su afán de reglamentar, que se extiende desde la puericultura y los juguetes de los niños hasta el fomento de un desarrollo parejo de las manos derecha e izquierda, desde la caza y la pesca hasta las diferentes formas de la danza, y desde éstas hasta los menores detalles de la reglamentación de las construcciones, del mercado y de los entierros. La opinión que Platón tiene del valor del hombre y de la vida, no es ahora más elevada, sino todo lo contrario. En efecto, las "Leyes" contienen a ese doble respecto manifestaciones de sorprendente pesimismo. Pero la suerte de la gran masa lo preocupa mucho más que en la "República". Cierto es que ya no pretende poner en práctica tan radicalmente su ideal político y social, pero ya no limita esta realización a una minoría selecta. El ideal heroico de la vida ha sido sustituido por otro, mucho más humano en muchos aspectos. Así, ya no se prohibe la atención médica de enfermedades crónicas; es preciso instalar baños calientes en el centro de hermosos parques para ayudar a reanimar los cansados miembros de los ancianos. Planéase una asistencia general a los pobres: ningún hombre, libre o esclavo, debe caer en la peor miseria. 1)

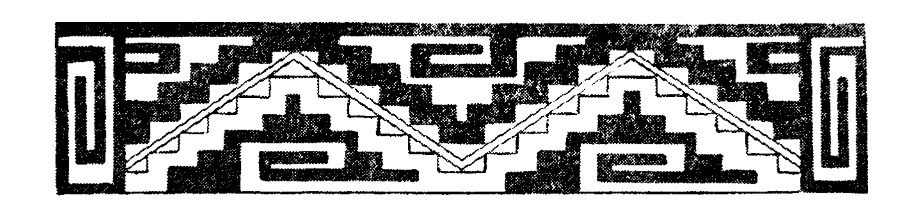
El ojo del desilusionado anciano, aquel corazón que ya había sufrido tantos desengaños, tantos más cuanto más grande había sido el objeto de sus anhelos, son apropiados para los males presentes y los venideros, para presagiarlos con angustia y sentirlos profundamente. De ahí que se apodere de la vejez un temeroso desaliento, pero en Platón este proceso psíquico tomó un rumbo diferente. Sus formidables éxitos literarios

y el trato con un grupo de discípulos y admiradores cada vez más extenso. debían reforzar su confianza y, a pesar del recuerdo de varios cambios operados en su ánimo, pudieron sofocar las dudas acerca de su propia infalibilidad. De esta suerte, en la elección de los medios para combatir lo que él considera peligroso para la sociedad y reprobable, se muestra cada vez menos escrupuloso y acaba por no sentir el menor reparo en blandir la espada de la justicia contra la irreligiosidad, las ansias de innovación y aun contra el objeto de su antigua antipatía, que se agravó con el correr de los años: la retórica y la abogacía. Pero recorriendo el terreno en que hace estragos esa intolerancia, nos damos cuenta de algo que tal vez no carezca de importancia. Sólo los tres últimos libros de las "Leyes" (X - XII) nos informan de esa dirección tomada por el espíritu platónico. Nos inclinamos a suponer que esto no se debe a una casualidad. Es posible que el triunfo de la "misología", rechazada con tanto ahinco y éxito en el "Fedón" (cf. pág. 443), no ocupe la totalidad de la vejez de Platón, sino que se circunscriba a su última fase, a sus últimos años de vida. Infórmasenos de que sólo la muerte interrumpió la actividad literaria del octagenario; esa actividad se dedicaba a las "Leyes", como lo demuestra el estado de inconclusión en que esta obra nos ha llegado. Quizá sea lícito suponer que • fuera el anquilosamiento de la senilitud la causa de ese triunfo de la intolerancia. Hay una circunstancia que parece corroborar esta suposición. 1)

Muy cerca de las sentencias de muerte pronunciadas contra librepensadores empedernidos, contra los adalides de innovaciones políticas, pero que no necesitaban ser revolucionarios para incurrir en esa pena, y aun (al menos en caso de reincidencia) contra los abogados leguleyos que real o aparentemente abusan de su arte — muy cerca de todo esto encontramos un desprecio al individuo, una indiferencia por toda suerte de iniciativa personal, y aun una inclinación a avasallar las almas, que despierta nuestro mayor asombro. El fatal afán de "unidad" llega en esto a un grado desarrollo tal que realmente nos hace recordar el Estado jesuíta del Paraguay. Un sistema que a lo sumo podía servir para hacer volver sedentarias y civilizadas ciertas tribus indígenas nómadas, es apli-

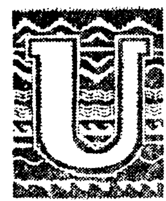
cado a los tan cultivados griegos del siglo IV. En efecto, en un pasaje del último libro se presenta la disciplina guerrera como modelo ejemplar para toda la vida de la comunidad. Exprésase el deseo, que nadie, ni jugando ni en serio, haga nada por sí solo y por cuenta propia; que todos tengan siempre y en todas partes la mirada fija en un superior; que todo, desde lo más grande hasta lo más pequeño, se haga por una orden, exactamente del mismo modo que en el campamento procede el soldado que por una orden se para o camina, se alimenta o lava, abandona su lecho o vuelve a acostarse. ¿Necesítase mayor prueba para demostrar que este deseo de someter al hombre a tutela eterna, manteniéndolo durante toda su vida al nivel de los niños y que quiere convertirlo en muñeco en manos de sus superiores, nace del mismo modo de pensar que el que encierra a los librepensadores en la "cárcel" ("sofronisterion" es la exacta expresión griega correspondiente), los deja gemir en sus celdas, aislándolos de todo consuelo aparte del religioso, y que finalmente los entrega al hacha del verdugo en caso de que el "Consejo nocturno" no consiga convencerlos de su error?

Pero pasemos a otro cuadro más agradable. Afírmase que en la hora de la muerte acuden a la mente imágenes de la infancia y de la juventud. A eso se refiere el final de las "Leyes". Allí se repiten y recalcan con gran insistencia algunas ideas básicas de esta obra: el poco valor de la mera valentía, la naturaleza divina del alma, su superioridad sobre el cuerpo, su carácter inmortal y su poder de originar todos los movimientos. Pero, además, encontramos de nuevo las ya tan conocidas preguntas y métodos socráticos. Vuélvese a mencionar y déjase sin solución el viejo enigma de la unidad o pluralidad de la virtud. Preséntase nuevamente ante nuestros ojos la inducción socrática, con las acostumbradas instancias del timonel, del general y del médico. También la dialéctica reaparece como saliendo del fondo de un pozo, y, en notable coincidencia con un pasaje del "Fedro" (cf. pág. 432), se indica que su meta es "la contemplación de lo uno en lo plural y desigual". Es posible que haciéndose esas reflexiones quedara aletargado el anciano pensador.



CAPÍTULO XXI

MIRADA RETROSPECTIVA Y ANTICIPACIÓN DEL FUTURO

NA larga serie de creaciones ha desfilado ante nuestros ojos. Hemos echado un vistazo a las obras de Platón de cuya autenticidad no cabe duda. Si al llegar al final nos fijamos de nuevo en el principio, nos quedamos atónitos ante esa inaudita plenitud intelectual, ante esa labor filosófica que no desmayó ni se detuvo un solo instante. Nuestra admiración sube de punto considerando su preocupación por mejorar a los hombres y perfeccionar la sociedad, preocupación seria y activa que nunca decae. Un nuevo motivo de admiración vemos en la versatilidad del espíritu platónico, puesta de relieve no sólo en la diversidad de los asuntos tratados sino también en la gran variedad de modos de tratarlos. Los cambios operados en Platón en cada momento, se realizaron de modo sumamente notable. Con una paradoja que sólo lo es en apariencia, podría decirse que Platón fué tan unilateral como diverso. Con gran confianza en sí mismo prosigue por el camino emprendido sin dejarse arredrar por las voces de prudencia ni por las consecuencias que puedan resultar. [1]) Como es característico de los pensadores que forman época, no retrocede ante las soluciones extremas. Luego se produce un retroceso que lo obliga a reconocer elementos de verdad dejados de lado hasta ese momento. Así sucede en sus obras político-filosóficas. Al dominio exclusivo e ilumitado de los filósofos, sigue un cuadro de una forma mixta de gobierno sujeta a diferentes

limitaciones, y al mismo tiempo la deducción excesivamente audaz va seguida de la empiria cautelosa que avanza casi titubeando. La fisiología nos ha enseñado hace poco que ciertas toxinas sólo pueden dominarse con antitoxinas producidas por el mismo organismo amenazado. Pero para que esta reacción curativa se lleve a cabo es preciso que se acumule previamente suficiente cantidad de toxina. En esos casos puede decirse con razón, aunque esto suene muy extraño: el que apura hasta el fondo la copa de veneno, está más cerca de la curación que el que demasiado pronto retira sus labios del vaso del mal. No sucede de otro modo con el gran pensador original. Después de haber recorrido el sendero del error hasta el final, está más cerca de la verdad que si se hubiese detenido a medio camino.

2. Los éxitos de Platón no se cosecharon en el campo cultivado de preferencia por la especulación griega hasta la aparición de Sócrates. Juzgada con el criterio de la ciencia moderna, puede afirmarse sin reservas que su conocimiento de la naturaleza en general, como asimismo el de Aristóteles, su alumno más importante, es inferior a los resultados obtenidos y a las posibilidades (sospechadas por los anteriores filósofos naturalistas, a pesar de que entre tanto se hubieran realizado no pocos adelantos. Así lo juzgaron acertadamente primero Bacon hace ya algún tiempo y más recientemente Schopenhauer. [1]) Platón tuvo tan poco contacto con la naturaleza como su antecesor Anaxágoras, a quien él apreciaba más que a otros de sus antecesores. Su errónea teoría de la descendencia es tan opuesta a las ideas que dominan en nuestra época, como lo fué la teoría de la materia del Clazomenio (cf. I, pág. 248). El método teleológico de investigación, recomendado por Anaxágoras, proclamado en el "Fedón" y que el "Timeo" trató de seguir, sólo ha resultado fructífero, como medio auxiliar heurístico pasajero, en el sector de la biología.

Y prescindiendo del método: en los rasgos fundamentales de la astronomía, de tan profunda influencia sobre la concepción total del mundo, los pensadores jonios y los atomistas se encontraban ya mucho más cerca de la ciencia moderna que Platón y Aristóteles. Ya sospechaban aquello que mientras tanto se ha tornado certidumbre gracias al telescopio y al espectroscopio: que también los astros pertenecen al reino de lo

variable y móvil y que esto no es en absoluto característica exclusiva del mundo sublunar (cf. I, pág. 410 s.), y aun frente a los pitagóricos mismos, que en otro sentido fueron los maestros de Platón. en filosofía natural, el retorno de éste a la teoría geocéntrica representa un gran retroceso. Platón, como nuestros lectores saben ya hasta la saciedad, despreciaba uno de los dos instrumentos de la investigación de la naturaleza: el experimento (cf. págs. 489, 590 y 609) ; en cambio apreciaba en mucho el otro, las matemáticas, y acrecentó el prestigio de esta ciencia entrelazándola con muchas de sus teorías. Creemos perfectamente que, además de estímulos e impulsos indirectos, le debemos también realizaciones de valor autónomo en este sector, a pesar de que son muy inseguros los datos que sobre esto nos dejó la antigüedad. También nos falta seguridad para saber si los rudimentos de la teoría de las esferas fueron creación original de Platón o si los tomó de otro lado. En realidad, las frases aisladas y oscuras con que Platón menciona esta teoría, no producen la impresión de que el autor anuncie aquí por primera vez ante los demás investigadores, una convicción obtenida con muchos esfuerzos. En este punto sólo la duda está justificada; en cambio, creemos completamente imposible que el gran astrónomo Eudoxo, que como partidario de la ética hedónica fué un adversario de Platón, fuese un miembro de su escuela por el mero hecho de haber asistido a algunas conferencias platónicas 1) en su más temprana juventud.

3. La influencia tan poderosa y variada, verdaderamente universal, que irradió Platón, puede resumirse en la triple exclamación siguiente: ¡Sin Platón no habría sido posible Aristóteles; sin Platón no habría sido posible Carnéades; sin Platón no habría sido posible San Agustín!

Por intermedio de Aristóteles (384-322), su maestro hizo fructificar también las ciencias naturales, evidentemente mucho menos el conocimiento de la sucesión causal que el de la ordenada coexistencia de las cosas. La clasificación de los seres naturales es un producto de la dialéctica platónica. Aunque a veces nos causen fastidio y cansancio las interminables clasificaciones del "Sofista" y del "Político", que no pocas veces descienden a detalles ínfimos y molestos, no debemos olvidar que

estamos en la escuela *de* donde salió el gran genio ordenador y clasificador, el morfólogo por autonomasia. Maestro y discípulo aclimataron en seguida también en las ciencias del espíritu este método de estudio propio de la historia natural; la clara distinción de las formas de raciocinio se debe por completo al discípulo, y en parte la de las formas políticas y poéticas. Pero, además, Aristóteles, aplicando este método al sector que correspondía, al de la misma historia natural, preparó, si no inventó, explicaciones causales de importancia fundamental, pues una de sus creaciones, la anatomía comparada, resultó requisito indispensable para la formación de la teoría de la descendencia.

La escuela de Platón produjo a Aristóteles, el gran enciclopedista, recopilador y organizador de un ingente material científico, *y,* sobre todo, maestro del pensamiento de Oriente y Occidente en la Edad Media; pero hay otro aspecto en que su influencia penetra aún más profundamente en el mundo moderno. El espíritu crítico de la Antigüedad llegó a su punto culminante en la Academia nueva. Tampoco el "juego laborioso" del "Parménides" (cf, pág. 555) resultó en vano. Aunque los sucesores inmediatos de Platón se limitaron a conservar las tendencias pitagóricas y éticas de los últimos años de la vida del maestro, con Arcesilao (muerto en 241) se impuso la tendencia crítico-dialéctica del espíritu platónico, reforzada por influencias megáricas. Ese movimiento llegó a su punto culminante con Carnéades (213-129), que en sutileza de pensamiento superó a todos sus predecesores y sucesores, y cuya crítica penetrante hizo vacilar la confianza de las escuelas dogmáticas, obligando sobre todo a los estoicos a una amplia transformación de sus doctrinas. Al propio tiempo, la elaboración de su teoría de la probabilidad dió el impulso para la creación de una lógica inductiva que estuvo representada tanto en la escuela epicúrea nueva como en las escuelas de medicina de los metódicos y empíricos. Con razón se ha llamado a Carnéades el David Hume de la Antigüedad. Pero su crítica, que utiliza todas las contradicciones de la tradición y de los criterios vigentes y que no se detiene ante ningún límite, puede hacernos pensar también en Michel de Montaigne, el gran espíritu inquieto del Renacimiento. Y aun cuando la posición de Mon-

taigne con respecto a Carnéades hubiese sido la misma que con respecto a Platón ("en este aspecto, yo era platónico aun antes de saber que Platón hubiera existido"), está perfectamente familiarizado con sus doctrinas. 1)

Por último, en San Agustín (354-430 d. de J. C.) confluyen dos corrientes que durante algunos siglos se habían desarrollado antagónicamente: el neoplatonismo y el cristianismo. Del mismo modo que la escuela de Platón fué la primera que se inauguró, también fué la última que se clausuró en Atenas (en 529 por Justiniano). La forma del platonismo en ella representada últimamente fué la filosofía de fines de la Antigüedad y asimismo pasó a ser la filosofía del Renacimiento incipiente. En realidad, la tradición platónica nunca se extinguió totalmente en el Oriente griego. Todavía en el siglo VIII, Juan de Damasco, el sistematizador de la teología y filosofía de la época, se inspira a la vez en un neoplatónico y en los Padres de la Iglesia, y ya en el siglo XI volvemos a encontrar, con Constantino Pselo, a un platónico de primera magnitud por su forma y el contenido de su doctrina. 2) En los dos siglos que median entre uno y otro no debió desaparecer en Bizancio el interés por Platón, como lo acredita la época en que se formaron los dos principales manuscritos de sus obras. 3) En Occidente, tras un breve letargo invernal, el platonismo vuelve a resurgir por lo menos a fines del siglo IX; en el curso de los siglos siguientes se inicia paulativamente bajo su lema la lucha contra el aristotelismo fosilizado con la denominación de escolástica, lucha que se llevó con arrestos cada vez mayores. Intensamente penetrado de elementos místicos, considerando que el éxtasis y la contemplación de lo divino así lograda constituyen el fin supremo de la vida, el neoplatonismo no hizo olvidar totalmente su abolengo del gran espíritu crítico de Platón. De ahí que el ser primero o causa primera —lo "primero" de Plotino, el verdadero sistematizador de la escuela (204-269 d. de J. C.) — no sea tenido por ente que conozca ni tampoco por cognoscible, y menos aún como ente vivo o personal, antes bien como algo situado más allá de todas esas determinaciones, en lo cual no cuesta descubrir la repercusión de la crítica incisiva ejercida por Carnéades sobre el concepto corriente de Dios. 4)

Pero no sólo son de origen platónico los elementos críti-

cos, sino también los místicos. La mística exaltada que encontrarnos en el "Simposion" (cf. pág. 411), es el manantial copiosamente utilizado por la Baja Antigüedad y la Edad Media. El sufismo islámico, la mística alemana y la cabala judaica se nutrieron abundantemente de ideas platónicas. 1) El espíritu místico es ajeno al científico, pero no tan completamente como podría parecer a primera vista. Ocurre con la mística una cosa parecida a lo que con la guerra. De ambas puede decirse mal sin cuenta, pero las dos salvaron a menudo a los hombres de otros males mucho peores que ellas. La mística se acredita a menudo como el gran específico contra el estancamiento del espíritu y contra la fosilización de la inteligencia. De su honda intimidad mana una corriente de ardiente vida, que con harta frecuencia descompone quedamente lo heredado y caduco para llevárselo arrastrado en la mansa fluencia de las aguas. Resulta tan fatal para el falso saber que lucha por fórmulas, prisionero de las palabras, esclavo de la letra, como para lo convencional mezquino y para el engreído fariseísmo.

En el espíritu de San Agustín, el genio de la auto-observación y del ahondamiento interior, había fusionados elementos cristianos y platónicos. Se ha calificado de primer hombre moderno 2) al autor de las "Confesiones", obra preciosa que ocupa un lugar de honor en la literatura universal por la intensidad de sentimiento, por lo vivo de la descripción y por la penetrante finura del auto-análisis, y que todavía nos conmueve tan poderosamente como antaño conmoviera a Petrarca. Insondable es lo profundo de su influencia en el mundo posterior. La Iglesia católica lo cuenta entre sus más eminentes organizadores; pero también recibieron persistente influencia de San Agustín y de su doctrina de la predestinación la forma del protestantismo, que revolvió a fondo las almas de los hombres como con hondo arado: la fe de Calvino. Como se apoya en los hechos de la auto-conciencia como fundamento de todo conocimiento —con lo cual demuestra sobre todo su condición de pensador vigoroso, orientado por el platonismo—, es el precursor de Descartes, del creador de la filosofía moderna. 3)

4. Para salir al paso de toda posible confusión, la men-

ción del gran platónico cristiano tiene que ir seguida de unas palabras sobre la modalidad específica de la ética platónica. En el centro de ella se halla el concepto de justicia. El enternecimiento del sentido, característico de la vejez de Platón, concede un margen considerable a la mera benevolencia, pero sin que eso resulte en detrimento de la posición central de la justicia. Le sigue, sólo imperfectamente separada de ella, la sofrosine, aquel dominio de sí mismo apoyado en el sentimiento de la propia dignidad, que en Platón más que en ningún otro pensador ostenta el carácter de reserva egregia, impasible. Cabe lamentar la imperfecta separación entre los dos sectores, que *se* disculpa con lo íntimo de su acción recíproca. En efecto, no sólo el dominio de sí mismo es requisito indispensable para el cumplimiento del deber social: éste repercute, a su vez, sobre aquél exigiendo en consecuencia la salud psíquica, pues la carencia de deberes sociales, la ausencia de trabas para el querer, conduce en línea recta a la ruina del alma (demencia cesárea, etc.). Elevándose la tensión, la sofrosine se torna ascetismo, Ésta —la más eficaz dieta de ayuno para épocas hastiadas de goces— desempeña en el "Fedón" un papel que forzosamente conduciría a consecuencias fundamentalmente erróneas si sólo se hubiese conservado esa obra y algunas más afines a ella. Nadie iba a sospechar que el pensador que no ve en todo lo corporal más que un estorbo para el conocimiento y en la vida de este mundo más que una preparación para la del otro, que el mismo pensador, bien lejos de convertirse en anacoreta penitente, dedicara en otras obras el más solícito interés al cuidado del cuerpo en todas sus variedades y asimismo a la ordenación de los asuntos económicos y políticos, para jactarse de sus esfuerzos de investigación y búsqueda en este orden de cosas del modo expreso en que al final de las "Leyes" lo hace el "forastero ateniense". En esa su última obra, Platón se reconcilió como en ninguna otra con el genio de su pueblo; volvió en gran parte a la mentalidad helénica antigua, a la que aspira al desarrollo armónico de la personalidad total.

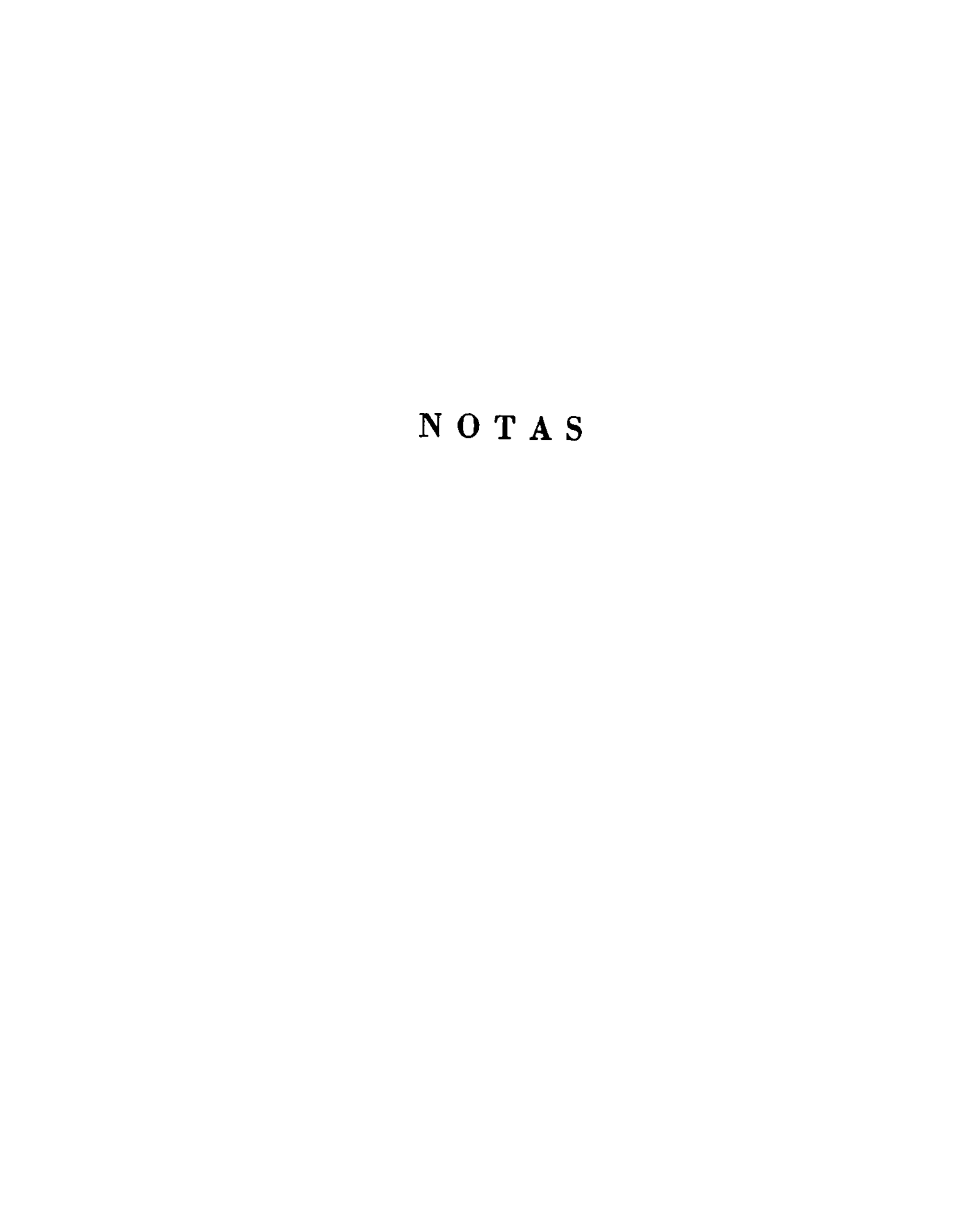
La huida del mundo, el ascetismo, la hostilidad hacia la naturaleza, acariciaron el alma de Platón sin adueñarse de ella de modo duradero. Lo que hace pensar en esas tenden-

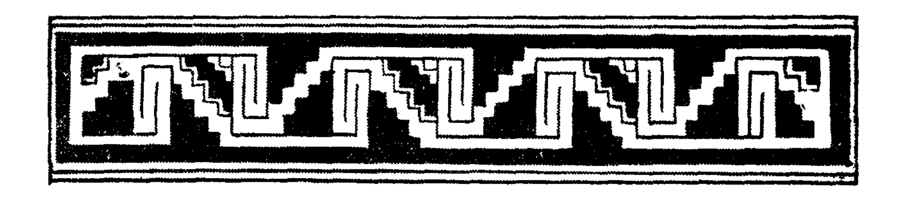
cias, y que tal vez se afianzara por ellas, es el escaso aprecio, común a todos los socráticos, por los bienes externos del individuo lo mismo que por los vínculos humanos. La idea de que la felicidad aun de un régimen político no descansa en su grandeza ni en su riqueza, es una convicción a la que la madura sabiduría senil de las "Leyes" se atiene tan inquebrantablemente como la impetuosidad juvenil del "Gorgias". Pero aquellas tendencias extremas, entre las que figura también el eludir toda apelación a la violencia (cf. págs. 460 y 464), no dejaron de influir poderosamente en el mundo una vez incorporadas a sus obras. Contribuyeron en buena parte al carácter de esa influencia las deficiencias de la visión platónica de la naturaleza, conservadas por Aristóteles, sobre todo la concepción geocéntrica del mundo y la antropocéntrica apoyada en ella. Sí su abandono definitivo hubiese tenido lugar, no en el siglo XVI, sino ya en el III a. de J. C. (cf. I, 55), todo el curso del desarrollo de la humanidad en el Occidente habría sido muy distinto. Mas la seguridad de movimientos de un ejército exige a veces que se repliegue un ala que avanzó demasiado, *y*, al fin y al cabo, tal vez fué mejor que el peligroso cambio de concepción del mundo se guardara para una fase más madura del espíritu humano.

5. Los maravillados discípulos que frecuentaban la Academia, ni soñar podían que habían de producirse tan lejanas repercusiones. Se iba a la escuela de Platón como al centro de enseñanza de Isócrates, como algunas décadas antes se había escuchado la voz de un Pródico o de un Protágoras. Se cultivaba la filosofía mucho más en el sentido de Calicles que en el de Sócrates (cf. pág. 352). Lo que se buscaba era afinar y practicar las facultades intelectuales como medio para triunfar en la carrera política. Así, los políticos más famosos de la Atenas de entonces habían sido por un tiempo discípulos de Platón: el prudente administrador y financiero Licurgo no menos que el brillante abogado Hiperides, el jefe del partido radical-nacional Demóstenes lo mismo que Foción, el jefe del partido pacifista. También en otros dominios, todos los matices del sentimiento y actuación políticos estaban representados entre los discípulos de Platón: Clearco se erigió en soberano de Heracleia; contra él se conjuraron Quión y Leóni-

das; León de Bizancio, que arrebató su ciudad patria a las garras de Filipo, y Pitón, que en todas las partes de Grecia hacía propaganda en favor del mismo Filipo — todos ellos habían sido igualmente académicos. Y lo propio cabe decir de Dión, el filósofo del burgo real, como de Querón de Pelene, tirano, aun en el moderno sentido de la palabra, que apoyado en las lanzas macedónicas derribó la constitución de su país sin retroceder ante ninguna violencia. Hermias, eunuco y antes esclavo, que fundó un principado urbano en Atarneo (norte de Asia Menor), habiendo sido apoyado por Filipo en sus luchas con Persia, había sido también miembro de la Academia como Eufreo de Oreo en Eubea, que durante un tiempo gozó del fervor de Perdicas III, y de mucho prestigio en su corte, pero que acabó siendo apasionado adversario de Filipo y, para no caer en poder de los generales de éste, prefirió suicidarse en la cárcel. Relativamente fueron poco numerosos aquellos de sus discípulos que eligieron como misión de su vida el cultivo de las ciencias. De ese círculo más reducido veremos destacarse a aquellos que, en parte en la Academia, en parte fuera de ella, desarrollaron y transformaron las doctrinas platónicas y al frente de todos ellos el hombre cuyo nombre salió ya a menudo en estas páginas: Aristóteles de Estagira. 1)

NOTAS





Los números en bastardilla que preceden a las notas remiten a la página del texto.

LIBRO IV, CAPITULO PRIMERO

(Las citas de Esquilo se refieren a la edición de KIRCHHOFF, las de Eurípides a la de NAUCK. Sófocles y Aristófanes son citados según *Poetae scenici graeci,* ed. DINDORF, y los fragmentos de los trágicos a base de la colección de fragmentos redactada por NAUCK, 2» ed.).

15 1) TEOGNIS. Cf. V. 349 (*Poetae lyrici Graeci,* ed. BERGK, II *, 150); asimismo, HOMERO, *Ilíada,* IV, 35; *id.,* XXII, 347; XXIV, 212; FILODEMO, *De ira* (ed. GOMPERZ), col. VIII, 18*ss.,* debe referirse a otra situación y a materiales que no se han conservado.

16 1) Cf. TYLOR, *Anthropology* (Lond., 1881), p. 414ss. Mucho más de lo que anuncia el título, ofrece el tratado de MIKLOSICH, *Die Blutrache bei den Slawen,* Viena, 1887). — Estas costumbres habían sido mal interpretadas en muchos aspectos a causa de las perspectivas limitadas de la filología clásica y además por la errónea teoría antes prevaleciente, de que los poemas homéricos presentan en todas partes un cuadro del estado primitivo de la humanidad. El camino que la evolución siguió en Grecia no podía diferir del de otros pueblos. A la venganza individual siguió la ejercida por la familia o por los herederos, institución ésta que a la sazón significaba un progreso muy importante. Los australianos y los habitantes de la Nueva Guinea están hoy todavía en ese grado de civilización; generalmente conocidos son los restos de esas costumbres entre los corsos. Las subsiguientes etapas evolutivas son a veces: venganza sangrienta individual y, luego, pública; en otros casos: venganza sangrienta individual, compensación individual (vg. el *Wergeld* del antiguo derecho alemán), reglamentación de esta última por el Estado. Con arreglo a las condiciones sociales, el talión sangriento vuelve a sustituir en algunos casos la compensación incruenta. Aquél constituía una antiquísima costumbre griega; ya Esquilo lo sabía mejor que algunos de sus intérpretes: ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας / πληγὴν τινέτω· δράσαντι παθεῖν, / τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ [Por cada gol-

pe sangriento se pagará un golpe sangriento: el que lo hace sufrirá. Así dice una sentencia tres veces antigua] *(Las Coéforas, 304ss.)*.

18 1) ESQUILO. Las citas se refieren a *Hiketides, V.* 507/8; *E?tménides*, V. 553-55; *Fragm.* 381. Una apreciable compilación encuéntrase en HAIGH, *The tragic drama of the Greeks,* Oxford, 1896, p. 86ss.

20 1) Sobre la *Orestíada*, véase también la enjundiosa introducción de WILAMOWITZ, en su traducción alemana. Sobre la característica general de Esquilo y Sófocles, véase especialmente ERWIN ROHDE, *Psyche,* II [2], 224ss., y su discurso académico: *Die Religión der Griechen,* Heidelberg, 1895.

21 1) Del "orden universal moral" en Sófocles trató últimamente, en forma detenida y convincente, al mismo tiempo que ROHDE, *l. c.*, p. 237, JOHANNES HOOYKAAS, *De Sophoclis Oedipode Coloneo,* Leyden, 1896.

2) Uno de los más piadosos: cf. escol. a la *Electra* de Sóf., v. 831. Uno de los valientes atenienses: así lo llama su contemporáneo ION, en ATENEO, XIII, 603 [e]. "El no haber nacido", etc.: cf. *Edip. Colon.*, 1224s. — Líneas 11/10 desde abajo: cf. HERODOTO, V|, 98.

22 1) EURÍPIDES: traducción del fragm. 449.

23 1) "Porque los hijos malcriados", etc.: fragm. 571. Sobre lo antedicho ref. al tener hijos, cf. *Alcestis*, 882ss.; *Andrómaca*, 418ss.; *Medea,* 1018ss.; *Hiketides*, 1089ss. — Cf. *Eurip. fragm.* 285.

24 1) TUCÍDIDES, III, 81ss. En cuanto al elogio de la clase media, cf. EURÍPIDES, *Hiketides*, 244, y *Fragm.*, 626.

2) Sobre la gruta en Salamina, cf. la antigua *Vita* de Eurípides, v. 61 (en ed. NAUCK, p. VI).

25 1) *Eurip. Fragm.*, 910 y 913. "Cuando los dioses procuran males", etc., véase *Fragm.* 292, 7.

2) Sobre la manera en que Eurípides, a diferencia de los poetas más antiguos, trata las leyendas heroicas, cf. WELCKER, *Götterlehre*, II, 90; LEOPOLD SCHMIDT, *Ethik der Griechen,* I, 17; CHRIST, *Griech. Lit.-gesch.*, § 121.

26 1) Eurípides sobre los atletas, cf. *Fragm.* 201 y 282.

2) Cf. *Troyanas*, 884ss.

3) No debe pensarse en una palinodia en el sentido propio; así nos lo enseña la comparación con otra obra de la ancianidad del poeta: *Ifigenia en Aulide.* Véase también, G. DALMEYDA, *Les Bacchantes,* p. 13.

27 1) Cf. la compilación ofrecida en la introducción de NAUCK,

nota ,67. Contra la guerra y las conquistas, EURÍPIDES levanta su voz en *Hiketides*, 491ss. y *Fragm.* 286, 10-12.

28 1) PLATÓN, *Leyes*, VI, 777 [e], pero cf. también 776 [d-e].

29 1) Cf. EURÍP., *Hipólito*, 486; *Medea*, 582. De la sofística como "individualismo extremo'' habla en muchos pasajes PÖHLMANN, *Geschichte des antiken Sozialismus und Kommunismus*, I.

2) HESÍODO, *Las obras y los días*, 602, donde no admiten una interpretación diferente los versos que, según criterio reconocido generalmente, quedaron alejados de su lugar original: θήτά τ' αοικον ποιεῖσθαι καὶ ἄτεκνον ἔριθον / δίζεςθαι κέλομαι κτέ· [Yo te exhorto a buscar un servidor sin familia y una sirvienta sin hijos].

3) TEOGNIS, en v. *5Sss.* (*Poetae lyrici graeci*, II [4], 124 BERGK.).

31 1) "A los griegos, el forastero siempre les es útil", etc.: EURÍP., *Ifigenia en Aulide*, 1400s.

2) JENOFONTE, cf. *Anábasis*, VII, 6.

32 1) ARISTÓTELES. Cf. su *Política*, I, cap. 2 y 5.

2) *Ilíada*, XXII, 371.

3) El trágico MOSQUIÓN (a fines del siglo V) : cf. *Fragm. 3.* — HERODOTO, IX, 79. Ocasionalmente se da con una desaprobación de los insultos contra cadáveres ya en II, XXII, 395 y XXIII, 176.

4) TUCÍDIDES, I, 3 observa ya que Homero no usa el nombre "heleno" para designar la nación entera y que tampoco opone los bárbaros a los griegos. Los Πανέλληνες [Panhelenos], *Il.*, II, 530, y el pasaje *ibid.*, 867, que llama a los carios βαρβαρόφωνοι [rudos en el hablar], en ningún caso pueden demostrar otra cosa que el hecho de que ese pasaje, el llamado catálogo de las naves, es producto de una época posterior.

33 1) El texto del juramento de los anfictiones se encuentra en el discurso de Esquines contra Ktesifón, §§ 109ss.

34 1) ERNST CURTIUS trata detenidamente en muchos pasajes de su *Griechische Geschichte* de lo que la cultura debe a Delfos, si bien incurre en ocasionales exageraciones. — Sobre MARDONIO, cf. HERODOTO, VII, 9. — El poeta de las Luces, i. e. EURÍPIDES, cf. *Hiketides*, 491ss.

2) Tregua, cf. *Ilíada*, VII, 408ss.

3) Atena, cf. *Ilíada*, VIII, 379; Diomedes, cf. *Il.*, XI, 395. El tema fué brillantemente expuesto en el tratado de H. WEIL, "L'Iliade et le droit des gens dans la vielle Grèce", *Revue de philologie*, 1885, pp. 161ss., nuevamente publicado en *Etudes sur l'antiquité grecque*, París, 1900, pp. 183ss.

35 1) Sobre la vida y libertad de los vencidos, cf. CALICRÁTIDAS

en JENOFONTE, *Helénica, I,* 6, 14 y PLATÓN, *República, V,* 409 c. — Sobre lo que sigue, cf. TUCÍDIDES, III, 68, 2 y PAUSANIAS, IX, 15, 2.

2) Cf. *Ilíada,* VI, 62. Contra la matanza de los prisioneros, *Tucíd.*, III, 58, 2; 66, 2 y 67,3. — "Las llamas devoran la ciudad", etc.: *Ilíada,* IX, 593ss. Sobre los tebanos y los siracusanos, cf. PAUSANIAS, IX, 15, 2 y TUC., VII, 86. Sobre lo que sigue: Torone, cf. TUC., V, 3; Scione, *l. c.*, 32; Platea, III, 68, 2; Melo, V, 116.

37 1) Cf. TUC., II, 67ss. — TUCÍDIDES, *ibid.*, en V, 85ss. De esta conversación trata DIONISIO DE HALIC., *De Thucidide,* cap. 37-42. — GROTE, VII [2], 157.

38 1) La condenación sangrienta contra los moradores de Mitilene: cf. TUC., III, 35ss.

2) Sobre el socorro para los inaptos para el trabajo, cf. el discurso de Lisias (24) para el inválido (ὑπὲρ τοῦ αδυνάτου). Sobre demandas judiciales por parte de mujeres, cf. MEIER-SCHÖMANN, *Der attische Pro-*2es8, II [2], p. 509. — Sobre el socorro para viudas y huérfanos, cf. GIRARD, *L'éducation athénienne*, pp. 32ss.; SCHÖMANN-LIPSIUS, *Griechische Altertümer*, I [4], 562. — Sobre los deudos de soldados muertos en la batalla, cf. GILBERT, *Griechische Staatsaltertümer*, I, 328.

39 1) Citado de la *Ilíada,* XXII, 495. Sobre el amparo legal del esclavo, cf. MEIER SCHÖMANN, *l. c.*, pp. 625ss. Costumbres similares se encuentran asimismo en otras partes, así en Gortina, ciudad cretense, cf. *Neues Stadtrecht von Gortyn,* en ed. Bücheler-Zittelmann, pp. 95s. — Véase también el instructivo artículo de S. SPITZER en *Zeitschrift für österr. Gymn.*, 1894, pp. 1ss., titulado "Zur Geschichte der internationalen Moral bei den Griechen". Sobremanera notable es que los espartanos atribuyeran sus fracasos en la guerra arquidámica a su παρανόμημα i. e. la violación de las condiciones de paz, lo cual les hizo alentar nuevas esperanzas de la misma violación cometida de los atenienses, cf. TUC., VII, 18.

41 1) "Fuente de la cultura helénica": της "Ελλάδος παίδευσιν, así denomina Pericles la ciudad de Atenas en el discurso fúnebre, en TUC., II, 41.

LIBRO IV, CAPITULO SEGUNDO

43 1) El elogio de Atenas, en EURÍP., *Medea*, 824ss.; *Alcest.* 452; *Troyan.*, 207ss.; *Fragm.*, 360, 5ss. y 981. "La festonada de violetas", llama ARISTÓFANES a Atenas en varios pasajes.

2) Sobre la "conquista de Mileto", cf. HERODOTO, VI, 21.

45 1) Una familia muy afamada, i. e. la de Iságoras, cf. HERODOTO, V, 66. — Nélidas y Eáquidas: éstos oriundos de Pilo, en Mesenia,

aquéllos, de Egina. — Sobre la hospitalidad, véase ESTRABÓN, X, 471 y PLUTARCO, *La vida de Cimón*, X, 8. — ERNST CURTIUS (*Altertum und Gegenwart*, II, 30).

2) Sobre la continuidad de la vida constitucional de Atenas, cf. el artículo del autor, "Aristóteles und seine neuentdeckte Schrift", etc., en *Deutsche Rundschau*, 1891, pp. 219ss. (reeditado en *Essays und Erinnerungen*, pp. 154ss.).

47 1) "Abundancia de luz" y "pureza del aire" son alabadas por EURÍP., *Medea*, *l. c.* y por ARÍSTIDES, *Panaten.*, § § 97 y 101 (I, 156 y 162, DIND.).

2) ARISTÓFANES, Fragm. de las ῟Ωραι [Las *Horas*], I, 536 KOCK. Cf. JENOFONTE, *De vectigal.*, I, 3. — Los datos acerca del clima se fundan en las observaciones hechas durante 13 años por el astrónomo JULIUS SCHMIDT, cuyas publicaciones cita KURT WACHSMUTH, *Die Stadt Athen im Altertum*. I, 94, nota 1. — ERNST CURTIUS, *l. c.*, p. 34.

3) HERODOTO: I, 60.

48 1) En estos pasajes, nuestra descripción debe mucho a la obra tan rica en hechos como en sus ideas de EMILE BOUTMY: *Le Parthénon et le génie grec*, París,, 1897, 1ª edición bajo el epígrafe: *Philosophie de l'architecture en Grèce*, 1870.

51 1) WILHELM VON HUMBOLDT, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, Obras completas, VII, pp. 10/11. — JOHN STUART MILL: *La libertad*, Obras completas, I, esp. cap. 3, p. 58 de la ed. alemana

2) HEROD.: V, 78.

53 1) Tucídides o Pericles: El discurso fúnebre de éste, en Tuc., II, 37ss.

55 1) Sobre el florecimiento material de Grecia después de las guerras médicas, cf. BELOCH, *Griech. Gesch.*, I, 395. Muy instructivo es el ensayo de EUGÉNE CAVAIGNAC: "L'apparition du capitalisme á Athénes au siécle de Pericles", *Revue des Deux Mondes*, 1/9/1910, pp. 190ss.

56 1) TUCÍDIDES: IV, 55. — Sobre Pericles: *l. c.*, IV, 65, 6.

LIBRO IV, CAPITULO TERCERO

60 1) Nacimiento de Sócrates: Está asegurada la fecha de su muerte, en mayo de 399, de acuerdo con DIÓG. LAERCIO, II, 44. PLATÓN, en *Critón*, 52 [e], afirma que vivió 70 años, mientras en la *Apol.*, 17 [d], habla de más de 70 años. En el pasaje mencionado de esta última, la divergencia de los textos entre ἑβδομήκοντα [setenta] y πλείω ἑβδομήκοντα [arriba de setenta] la tenemos que resolver a favor de la segunda,

puesto que no se ve motivo alguno para agregar el πλείω, mientras que el carácter retórico del citado pasaje del *Critón,* explicaría muy bien que en él se hubiera procedido a redondear la cifra. Véase también nuestra nota al libro III, cap. 6 (I, p. 648).

2) Las carites: cf. al resp. FURTWÄNGLER, en ROSCHER, *Lexikon der Mythologie,* I, 881, así como STUDNICZKA, *Zeitschr. f. österr. Gymn.,* 1886, p. 684.

3) ARQUELAO: el fragmento de ION se encuentra en DIÓG. L., II, 23. Cf. también TEOFR. en *Doxogr. Gr.,* 479, 17; aquí pertenecen también 546, 11 y 567, 1. La frase ciceroniana en *Tusc.,* V, 4, 10 y *Acad. poster., I,* 4, 15. ZELLER, I [5], 1037, se resiste a dar fe a ese testimonio.

61 1) El relato está hecho a base del *Simposio* platónico, 220 [e]. *(Platos Phädrus und Gastmahl,* übersetzt von K. LEHRS, pp. 136/7), cf. también 174 [d]. Cotejos interesantes hace ZUCCANTE, *Socrate,* p. 377.

2) ARISTÓTELES: en *Analit. poster.,* II, 13 (97 [b], 21).

62 1) Zopiro: Las fuentes para estos datos se encuentran ahora en forma más completa en R. FÖRSTER, *Scrpitores physiognomici* (Colección Teubner), Proleg., VII*ss.* De mayor importancia parece ser la versión citada de JOANNES CASSIANUS, *Conlationes,* XIII, 5, 3 (p. X, n. 1), que ofrece tal vez el texto literal del diálogo fedónico (DIÓG. L., II, 9) reconocido a base de seguros argumentos como fuente original.

2) Arrebatos de ira, atestiguados por Espíntaro, padre de Aristoxeno, aunque es cierto que aquí se trata de una fuente que no merece gran crédito (*Fragm. hist. Graec.,* ed. C. MÜLLER, II, 280).

63 1) Sobre la ironía como don peculiar de Sócrates y opuesta a la *alazoneia,* cf. ARISTÓTELES, *Ética de Nicómaco,* II, 7 y IV, 13, como también *Ética de Eudemo,* III, 7 y *Magna Moralia,* I, 33; además, PLATÓN, *República, I,* 337 [a] y 337 [e], *Simpos.,* 216 [e], *Meno,* 80 [a], *Apol,* 23 [e]; JENOF., *Memor.,* IV, 4, 10. El sentido primitivo de la voz significa "afición a mistificar". Su limitación tal como está señalada en el texto, se comprenderá bien por el hecho de que el aminorarse a sí mismo como acto que es opuesto a las exigencias e intereses vitales, resulta siempre inesperado y, por tanto, es mucho más apto para inducir a errores que su contrario la fanfarronería. La característica de TEOFRASTO reproduce en su definición antepuesta el significado restringido, y en su exposición el sentido más antiguo y más amplio.

65 1) Un "pobre charlatán" llama a Sócrates el poeta cómico EUPOLIS, I, 351 KOCK. "Descalzo como si lo hiciera para molestar a los zapateros": así el cómico AMEIPSIAS, I, 672 KOCK. Los siguientes rasgos fueron tomados de ARISTÓFANES, *Las nubes,* 361 y PLATÓN, *Fedón,* 117 [b]. Sobre Apolodoro y Jerefón, cf. VAN PRINSTERER, *Prosographia Platónica,* pp. 204*ss.,* así como EUPOLIS, I, 322 KOCK.

2) Dato basado en PLATÓN, *Apología*, 32 c-e.

3) Sobre el proceso contra los generales, cf. *Apol.*, 32 b-c; JENOFONTE, *Helén.*, I, 7, 14s., *Memor.*, I, 1, 18 y IV, 4, 2, así como DIODORO, XIII, 100ss.; de los autores modernos, cf. GROTE, *History of Greece* 2, VIII, 242ss.; MAX FRÄNKEL, *Die attischen Geschworenengerichte*, pp. 79ss.; los comentarios de KENYON a la Ἀθηναίων πολιτεία [*La República de los Atenienses*] de Aristóteles, cap. 34, *in.* y la obrita del autor: *Die Schrift vom Staatswesen der Athener*, pp. 17ss.

69 1) ARISTÓTELES en la *Metafísica*, M, cap. 4 (1078 b, 27ss.).

70 1) La distinción hecha en el texto se encuentra al menos implícitamente en la clasificación de proposiciones socráticas bajo el concepto de la παραβολή [parangón, sentencia]. Compárese ARISTÓTELES, *Retórica*, B, 20 (1393 b, 3), con las discusiones del concepto que p. e. se encuentra en JENOFONTE, *Memor.*, III, 9, 10.

2) Aquí tiene que mencionarse la posibilidad, que resulta muy probable después de las indagaciones de JOËL, de que JENOFONTE se fundara ocasionalmente en las obras de los socráticos, sobre todo de ANTÍSTENES. Cf. "Jahresberichte von H. Gomperz", *Archiv*, XIX, pp. 252ss.; JENOFONTE, *Memor.*, IV, 2, 13ss. así como PLATÓN, *República*, I, 331 c.

71 1) JENOFONTE, *Memor.*, IV, 6, 15 y I, 2, 37, como también, con notable coincidencia, PLATÓN, *Gorgias*, 491 a, asimismo *Simpos.*, 221 e.

72 1) JENOFONTE, *Memor.*, III, c. 6 y c. 7, Luego III, 9, 10.

73 1) Misología: cf. PLATÓN, *Fedón*, 89 c; además *Apol*, 38 a.

75 1) ARISTÓTELES niega que la teoría de las ideas sea de Sócrates: *Metafísica*, M, cap. 4 (1078 b, 30 y 1086 b, 4).

76 1) Cf. JENOFONTE, *Oeconomicus*, I, 1 y IV, 18.

2) La peregrinación a Delfos: cf. ARISTÓTELES en DIÓG. L., II, 23, así como *Memor.*, IV, 2, 24ss. y PLUTARCO, *contra Colotes*, c. 20.

3) *Fedro*, 230 . — Sobre los misios y los pisidios: *Memor.*, III, 5, 26; *Anábasis*, III, 2, 23.

77 1) Sobre el libelo de POLÍCRATES, cf. el discurso de ISÓCRATES, XI, § 4. Según PAVORINO, en DIÓG. L. consta que no fué redactado sino algunos años después de la ejecución de Sócrates- COBET, *Novae lectiones*, 662ss., argumentó antes que otros la gran probabilidad de que Jenofonte se refiera en sus *Memorabilia* varias veces a aquel libelo.

78 1) Cf. la definición del φθόνος [celos], III, 9, 8, y de la σχολή [ocio], *ibid.*, III, 9, 9, así como también en III, 8, 6 (acerca del lindo cesto para la basura); además, III, c. 4.

2) KARL JOËL, *Der. echte und der xenophontische Sokrates, I,* pp. 64*ss.*, señaló aquí el justo camino.

LIBRO IV, CAPITULO CUARTO

81 1) "Nadie peca voluntariamente" (οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει): Los numerosos pasajes al respecto se hallan reunidos en C. F. HERMANN, *Geschichte und System der platonischen Philosophie,* p. 330, n. 328.

82 1) Sobre la negación de la parte carente de razón del alma y sobre la imposibilidad de la ἀκρασία [intemperancia], véase ARISTÓTELES, *Ética de Nicómaco,* cap. 3 (1145 b, 23), así como 1147b, 14*ss.*, 1200 b, 25; *Magna Moralia,* A, 1 (en términos semejantes, c. 20, 1190 b, 28), también *ibid.*, c. 10, 1187 a, 6. *Video meliora,* etc.; OVIDIO, *Metam.*, VII, 20s.

2) El "gran tuerto": así llamaba J. ST. MILL a Bentham; *Dissertations and discussions,* I, 357.

83 1) Un comediógrafo francés: SAEDOU, *La famille Benoiton.*

85 1) EPICARMO, fragm., 78 KAIDEL (*Comic. graec. fragm.* I, 1, 104) = fragm. 56, ed. AHRENS. — ουδείς ἑκὼν πονηρός ούδ' ἄταν ἔχων [nadie es miserable ni sufre calamidades voluntariamente]. Las dos últimas palabras son cambiadas por ακων μάκαρ [es feliz contra su voluntad] en ARISTÓTELES, *Ética de Nicómaco,* c. Γ, 7 (1113 b, 15).

86 1) CLEANTES: El pasaje referido forma el lema de este libro. Aparece, no sólo en CLEMENTE, *l. c.*, sino también en CICERÓN, *De legibus,* I, 12, 33, añadiéndose: *id enim querebatur caput esse exitiorum omnium,* y, en versión algo variada, en *De officiis,* III, 3, 11. — La elegía de Aristóteles, en BERGK, *Poetae lyr. Gr.*, II 4, 336s. Según los textos conocidos, encabezan el último verso las palabras οὐ νῦν [ahora no], que el autor de esta obra, *Wiener Studien,* II, 1, sustituye por οὐ δίχα [no independientemente]. Cf. el discurso de DIÓN, III, 39 (I, 40, 14 ARN.): οὐ δίχα θεὶς τό τε αὑτοῦ συμφέρον . . . ἀλλὰ κτέ. [no separando su propio interés ... sino]. De acuerdo con BERNAYS, *Ges. Abhandlungen,* I, 141*ss.*, o *Rhein. Mus.*, 33, 232*ss.*, el autor de la presente obra cree que aquí no se alude a Platón sino a Sócrates. (Cf. mi *Platonische Aufsätze,* III al final y IV, 10-12). En consecuencia, el 3er. verso: ανδρός δν οὔδ' σίνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις [De un hombre al que los malos no deben ni elogiar] podría relacionarse con aquellos representantes del socratismo (p. e., Aristipo y Antístenes) que según Aristóteles son indignos.

87 1) "Estado servil": cf. PLATÓN, *Simposio,* 215 e y JENOFONTE, *Memor.*, IV, 2. 22.

89 1) JENOFONTE, *Mem.*, III, 9, 4: σοφίαν . . . και σωφροσύνην οὐ διώριζεν [no diferenciaba la sabiduría y la virtud].

2) No existió ninguna exposición mejor de la estructura de la filosofía moral de Sócrates que la agotada tesis doctoral del inglés W. F. HURNDALL, *De philosophia morali Socratis,* Heidelberg, 1853; además merece ser mencionado el proyecto de L. DISSEN, *De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita,* Göttingen, 1812.

90 1) Aquí seguimos la acertada exposición de ZELLER sobre la fundamentación eudemonista de la moral por Jenofonte, en *Phil. d. Gr.,* II [4], 1, 152.

92 1) J. ST. MILL, *Sistema de Lógica,* libro V, cap. 1, § 33.

94 1) PLATÓN, *República,* V, 457 b. — JENOFONTE, *Memor.,* III, 8, 3; III, 8, 6; III, 8, 7 y IV, 6, 9.

95 1) Cf. JENOFONTE, *Mem.,* I, 2, 49ss. — Existen críticas de la adjudicación de cargos públicos por sorteo, p. e. en *Mem.,* I, 2, 9; III, 9, 10. Quien dió criterios justos para juzgar esa institución fué sobre todo GEORGES PERROT, *Essais sur le droit public et privé de la République Athénienne,* París, 1867, pp. 10ss., pp. 54 y 71.

96 1) El trabajo manual no era despreciado: cf. JENOFONTE, *Mem.,* II, 7, 6ss. y *Oecon.,* en muchos pasajes. — Sobre las capacidades del sexo femenino, cf. JENOFONTE, *Simposio,* II, 12 (aun la valentía parece contarse entre las cualidades susceptibles de enseñanza, pues la mujer mencionada aprendió a ejecutar hazañas tan peligrosas); ANTÍSTENES, en DIÓG. L., VI, 1, 12: "La virtud del hombre y la de la mujer es la misma"; finalmente, y sobre todo, PLATÓN en la *República* y en las *Leyes.*

97 1) La cita del libro 39 de Li-ki está tomada de la traducción de LEGGE, *Sacred books of the East,* XXVIII, p. 412. Cf. también LANESSAN, *La morale des philosophes chinois,* p. 28, y v. D. GABELENTZ, *Confucius und seine Lehre,* Leipzig, 1888, pp. 43ss.

2) El "reproche de eudemonismo", *ibid.,* p. 22. El espíritu altruista de la doctrina confuciana: LI-KI, libro 39, 1; asimismo GILES, *Gems of Chinese litteratur,* p. *Ss. Ibid.,* p. 1. Cf. la comparación con Sócrates. Sobre la obra acerca del Estado, cf. GILES, p. 161.

98 1) Sobre las dudas de CONFUCIO referentes a la inmortalidad, cf. v. D. GABELENTZ, *l. c.,* p. 11s SÓCRATES y el problema de la inmortalidad: cf. PLATÓN, *Apol., fin,* y JENOFONTE, *Cirop.,* VIII, 7, 19.

2) "Tal como la tierra vuelve a recibir el cuerpo". — *Corpus Inscript. Attic.,* I, 442. Con respecto a lo que sigue, cf. ERWIN ROHDE, *Psyche,* II [2], 257ss.; además la conferencia de BRÜCKNER, "Über die Ent-

wicklung der Bestattung in Attika", *Berliner philol. Wochenschrift,* 1892, Nos 13 y 14.

100 1) De la actitud de Sócrates frente a la religión trata en forma excelente K. JOËL, *Der echte und der xenophontische Sokrates,* I, 69*ss.*, obra que ofrece una rara mezcla de aportes valiosos y teorías vanas. En los *Jahresberichte, Archiv,* XIX, pp. 234ss., H. GOMPERZ trató, no sin éxito, de efectuar una discriminación crítica dentro de dicha obra.

2) "El bien" sencillamente: JENOFONTE, *Mem.*, I, 23.

101 1) De acuerdo con la ley del Estado (νόμῳ πόλεως), JENOFONTE, *Mem.*, I, 3, 1; IV, 3, 16; IV, 6, 3. Sobre lo siguiente, cf. también *Mem.*, I, 3, 3.

2) Sócrates y Delfos: cf. nota ., de pág. ..., además PLATÓN, *Fedro,* 229 [e], y *Apol.*, en varios pasajes; JENOF., *Mem.*, IV, 2, 24 y ANÁBASIS, III, 1, *5ss.* — Sobre los sueños, cf. PLATÓN, *Fedón,* 60 [e] y 61 [a], *Apol,* 33 [e], *Critón,* 44 [a-b]. "Demonio": cf. JENOFONTE, *Mem.*, *I,* 1, 4, y contra éste, con criterio decisivo, PLATÓN, *Apol.*, 31 [d]. Los "casos de su intervención", son enumerados por ZELLER, II [4], 1, 80 n. 2.

104 1) Los referidos dos párrafos teológicos de las *Memor.* son I, 4 y IV, 3. Sobre éstos y su crítica por parte de autores antiguos y modernos, cf. JoÉL, *l. c.*, 118ss.

Concordamos con su conclusión (I, 120, *ibid.)* de que "de todos modos, I, 4, se halla aún más relacionado con el Sócrates auténtico que IV, 3".

105 1) El rechazo de la filosofía de la naturaleza por SÓCRATES; cf. ARISTÓTELES, *Metafísica,* A, 6, 987 b, 1 *y De anima,* A, 1, 642 [a], 25. Su polémica contra los filósofos naturalistas encuéntrase en JENOFONTE, *Mem.*, *I,* 1, 11*ss.*; IV, 7, 6ss. y (aunque probablemente sea más bien del mismo Jenofonte que de Sócrates) III, 7, 1-5.

LIBRO IV, CAPITULO QUINTO

108 1) EUPOLIS: I, p. 351 y 355 KOCK; sobre PROTÁGORAS, *ibid.*, p. 297. TELECLIDES, *ibid.*, p. 218; AMIPSIAS, p. 672; ARISTÓFANES: *Las aves,* 1281*ss.* y 1553*ss.*; *Las ranas,* 1491ss.

109 1) "El rey torbellino": en ARISTÓFANES, *Nubes,* 380s. y 1471.

110 1) De la invitación por el rey Arquelao da fe ARISTÓTELES, *Retórica,* B, 23; 1398 [a], 24.

2) "lee en... rollos", cf. JEN., *Mem.*, I, 6, 14. Dádivas de sus amigos: cita principal en QUINTILIANO, *Instit. orat.*, XII, 7, 9; indirectamente lo reconoce PLATÓN, *Apol.*, 33 b. El pasaje citado procede de ARISTÓFANES, *Nubes,* 144ss.

111 1) Sobre CRITIAS, véase *infra*, nota 3 a pág. 266.

112 1) Sobre ANITO, ver PLATÓN, *Meno*, 90 b; Discurso de ISÓCRATES, XVIII, § 23; DIODORO, XIII, 64; JENOFONTE, *Helén.*, II, *passim.* Merece poca fe lo expresado por JENOFONTE, *Apol.*, § § 29*ss.*, sobre las relaciones de Sócrates con el hijo de Anito. — LICÓN: político de poca influencia que muchas veces fué objeto de burla por parte de los poetas cómicos; cf. los escolios ref. a PLATÓN, *Apol.*, 23 e. MELETO, poeta mediocre y autor de una *Edipodía*, de quien también se burlaron los comediógrafos, que asimismo caricaturaban su flaqueza; cf. *Escolios de Apol.*, 18 b y I, 793 KOCK. "Joven y desconocido" le llama PLATÓN, *Eutifrón*, 2 b, donde se describe también su aspecto físico.

113 1) El texto de la acusación, en DIÓG. L., II, 5, 40. Sobre las formas externas del procedimiento penal, a que se alude a continuación, cf. MEIER-SCHÖMANN, *Der attische Prozess* 2, 160s. y 181s. Las rectificaciones hechas por CURT WACHSMUTH, *Die Stadt Athen* ira *Altertum, II*, 377*ss.*, son rectificadas a su vez por ARISTÓTELES 'Αθην. πολιτ., Col. 32, como explica con sumo detalle SANDYS, p. 240 de su edición. Cf. además DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. des antiqu.*, II, p. 195.

114 1) En cuanto a las personas aquí esbozadas, cf. PLATÓN, *Apol.*, 33 e-34 a, así como GROEN VAN PRINSTERER, *Prosopographia Platónica*, Leyden, 1823; además la herma de Antístenes, en SCHUSTER, *Portraits der griechischen Philosophen*, Leipzig, 1876, lámina 1, y la de Platón que ahora se considera auténtica, cf. BENNDORF, *Jahreshefte des öst. arch. Instituts*, II, 250.

2) De la purificación y la plegaria se da testimonio inequívoco en las *Avispas* de ARISTÓFANES, 860. — El número de los jurados se desprende de DIÓG. L., II, 41, junto con PLATÓN, *Apol*, 36 a, con la sola diferencia de que Platón señala el número redondo de 30, mientras que Dióg. L. incurre en una leve inexactitud al hablar de una mayoría de 281 votos, en lugar de la mayoría formada sobre un total de 281 votos. La suposición de un error de pluma en Dióg. L., tal como lo hace KÖCHLIN, *Reden und Vorträge*, p. 370, no es necesaria. — Adviértase el gran número de jurados, no muy inferior a la décima parte de los 6.000 que, a título de πάντες 'Αθηναῖοι [todos los atenienses], tenían, entre otras atribuciones, el derecho de imponer el ostracismo. Una fracción tan considerable del pueblo ateniense debía sentirse fuertemente afectada por la manera provocadora de la defensa, viendo en ella la prueba del reproche elevado contra Sócrates: ὑπεροραν ἐποίει τῶν καθεστώτων νόμων τοὺς συνόντας [hacía que sus discípulos despreciaran las leyes establecidas] (JENOFONTE, *Memor.*, I, 2, 9).

115 1) "Verdad estilizada": calificación de que el autor de la presente obra habló más extensamente en la asamblea de filólogos celebra-

wicklung der Bestattung in Attika", *Berliner philol. Wochenschrift*, 1892, Nos 13 y 14.

100 1) De la actitud de Sócrates frente a la religión trata en forma excelente K. JOËL, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, I, 69*ss.*, obra que ofrece una rara mezcla de aportes valiosos y teorías vanas. En los *Jahresberichte, Archiv*, XIX, pp. 234ss., H. GOMPERZ trató, no sin éxito, de efectuar una discriminación crítica dentro de dicha obra.

2) "El bien" sencillamente: JENOFONTE, *Mem.*, I, 23.

101 1) De acuerdo con la ley del Estado (νόμῳ πόλεως), JENOFONTE, *Mem.*, I, 3, 1; IV, 3, 16; IV, 6, 3. Sobre lo siguiente, cf. también *Mem.*, I, 3, 3.

2) Sócrates y Delfos: cf. nota ., de pág. ..., además PLATÓN, *Fedro*, 229 [e], y *Apol.*, en varios pasajes; JENOF., *Mem.*, IV, 2, 24 y ANÁBASIS, III, 1, 5*ss.* — Sobre los sueños, cf. PLATÓN, *Fedón*, 60 [e] y 61 [a], *Apol.*, 33 [e], *Critón*, 44 [a-b]. "Demonio": cf. JENOFONTE, *Mem.*, I, 1, 4, y contra éste, con criterio decisivo, PLATÓN, *Apol.*, 31 [d]. Los "casos de su intervención", son enumerados por ZELLER, II [4], 1, 80 n. 2.

104 1) Los referidos dos párrafos teológicos de las *Memor.* son I, 4 y IV, 3. Sobre éstos y su crítica por parte de autores antiguos y modernos, cf. JOÉL, *l. c.*, 118*ss.*

Concordamos con su conclusión (I, 120, *ibid.*) de que "de todos modos, I, 4, se halla aún más relacionado con el Sócrates auténtico que IV, 3".

105 1) El rechazo de la filosofía de la naturaleza por SÓCRATES; cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 6, 987 b, 1 y De *anima*, A, 1, 642 [a], 25. Su polémica contra los filósofos naturalistas encuéntrase en JENOFONTE, *Mem.*, I, 1, 11*ss.*; IV, 7, 6ss. y (aunque probablemente sea más bien del mismo Jenofonte que de Sócrates) III, 7, 1-5.

LIBRO IV, CAPITULO QUINTO

108 1) EUPOLIS: I, p. 351 y 355 KOCK; sobre PROTÁGORAS, *ibid.*, p. 297. TELECLIDES, *ibid.*, p. 218; AMIPSIAS, p. 672; ARISTÓFANES: *Las aves*, 1281ss. y 1553*ss.*; *Las ranas*, 1491ss.

109 1) "El rey torbellino": en ARISTÓFANES, *Nubes*, 380s. y 1471.

110 1) De la invitación por el rey Arquelao da fe ARISTÓTELES, *Retórica*, B, 23; 1398 [a], 24.

2) "lee en... rollos", cf. JEN., *Mem.*, I, 6, 14. Dádivas de sus amigos: cita principal en QUINTILIANO, *Instit. orat.*, XII, 7, 9; indirectamente lo reconoce PLATÓN, *Apol.*, 33 [b]. El pasaje citado procede de ARISTÓFANES, *Nubes*, 144ss.

111 1) Sobre CRITIAS, véase *infra,* nota 3 a pág. 266.

112 1) Sobre ANITO, ver PLATÓN, *Meno,* 90 b; Discurso de ISÓCRATES, XVIII, § 23; DIODORO, XIII, 64; JENOFONTE, *Helén.*, II, *passim.* Merece poca fe lo expresado por JENOFONTE, *Apol.*, §§ 29ss., sobre las relaciones de Sócrates con el hijo de Anito. — LICÓN: político de poca influencia que muchas veces fué objeto de burla por parte de los poetas cómicos; cf. los escolios ref. a PLATÓN, *Apol.*, 23 [e]. MELETO, poeta mediocre y autor de una *Edipodía,* de quien también se burlaron los comediógrafos, que asimismo caricaturaban su flaqueza; cf. *Escolios de Apol.*, 18 b y I, 793 KOCK. "Joven y desconocido" le llama PLATÓN, *Eutifrón,* 2 b, donde se describe también su aspecto físico.

113 1) El texto de la acusación, en DIÓG. L., II, 5, 40. Sobre las formas externas del procedimiento penal, a que se alude a continuación, cf. MEIER-SCHÖMANN, *Der attische Prozess* [2], 160s. y 181s. Las rectificaciones hechas por CURT WACHSMUTH, *Die Stadt Athen im Altertum, II,* 377ss., son rectificadas a su vez por ARISTÓTELES 'Αθην. πολιτ., Col. 32, como explica con sumo detalle SANDYS, p. 240 de su edición. Cf. además DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. des antiqu.*, II, p. 195.

114 1) En cuanto a las personas aquí esbozadas, cf. PLATÓN, *Apol.*, 33 [e]-34 [a], así como GROEN VAN PRINSTERER, *Prosopographia Platónica,* Leyden, 1823; además la herma de Antístenes, en SCHUSTER, *Portraits der griechischen Philosophen,* Leipzig, 1876, lámina 1, y la de Platón que ahora se considera auténtica, cf. BENNDORF, *Jahreshefte des öst. arch. Instituts,* II, 250.

2) De la purificación y la plegaria se da testimonio inequívoco en las *Avispas* de ARISTÓFANES, 860. — El número de los jurados se desprende de DIÓG. L., II, 41, junto con PLATÓN, *Apol,* 36 [a], con la sola diferencia de que Platón señala el número redondo de 30, mientras que Diόg. L. incurre en una leve inexactitud al hablar de una mayoría de 281 votos, en lugar de la mayoría formada sobre un total de 281 votos. La suposición de un error de pluma en Diόg. L., tal como lo hace KÖCHLIN, *Reden und Vorträge,* p. 370, no es necesaria. — Adviértase el gran número de jurados, no muy inferior a la décima parte de los 6.000 que, a título de πάντες 'Αθηναῖοι [todos los atenienses], tenían, entre otras atribuciones, el derecho de imponer el ostracismo. Una fracción tan considerable del pueblo ateniense debía sentirse fuertemente afectada por la manera provocadora de la defensa, viendo en ella la prueba del reproche elevado contra Sócrates: ὑπερορᾶν ἐποίει τῶν καθεστώτων νόμων τοὺς συνόντας [hacía que sus discípulos despreciaran las leyes establecidas] (JENOFONTE, *Memor.*, I, 2, 9).

115 1) "Verdad estilizada": calificación de que el autor de la presente obra habló más extensamente en la asamblea de filólogos celebra-

da en Colonia en otoño de 1895. Sigo muy distanciado de la teoría de MARTIN SCHANZ, que declaró que la *Apología* era una "creación libre" de Platón (*Platons Apologie,* Leipzig, 1893, introducción p. 74), a pesar de que en algunos puntos estoy más de acuerdo con él en la actualidad que entonces.

116 1) Aun cuando discuto la tesis de que Sócrates quisiera morir a toda costa, no por ello estoy de acuerdo con los que niegan que sea de Jenofonte la Apología que se le atribuye (cf. § 33). Aun suponiendo que a la sazón éste hubiera estado en Atenas y no en el Asia Menor, tampoco le habría sido posible descubrir con seguridad infalible las intenciones y los motivos que impulsaban a Sócrates.

122 1) Aquí sigo la exposición de mi hijo, H. GOMPERZ, *Grundlegung der neu-sokratischen Philosophie,* p. 28.

123 1) "Antiverdad curativa": cf. PLATÓN, *República,* III, 389 b.

125 1) Sobre las poesías de Sócrates en la cárcel, cf. PLATÓN, *Fedón,* 60 c, y además DIÓG. L., II, 42: ἀλλὰ καὶ παιανα κατά τινας ἐποίησεν [sino que también, según algunos, compuso un peán]. Según él, II, 62, la antigüedad ha puesto en tela de juicio la autenticidad de ese peán. Sin embargo, la crítica de la fábula esopiana versificada a que se alude con las palabras οὐ πανυ ἐπιτετευγμένως [no precisamente con éxito], no debería considerarse expresión de duda sobre su autenticidad. No podemos decidir si son auténticos los dos versos citados en el pasaje mencionado. Otro tanto cabe decir del pequeño fragmento que se encuentra en ATENEO, XIV, 628, F (BERGK, *Poetae lyr. Gr.,* II [4], 287). A mi juicio está injustificado el poner en duda el hecho comunicado por el propio Platón, como hace SCHANZ, *Hermes,* XXIX, 602.

2) Los que dieron mejores reseñas y comentarios del proceso, fueron, a mi parecer, H. KÖCHLY, *l. c.* y GROTE en el cap. 68 de su *History of Greece.* Conserva su valor, no obstante contener varios juicios arbitrarios, la obra de PETER FORCHHAMMER, *Die Athener und Sokrates. Die Gesetzlichen und der Revolutionär,* Berlín, 1837.

3) HEGEL, *Ges. Werke,* XIV, p. 81ss.

126 1) J. ST. MILL, *La libertad,* cap. III.

128 1) CRITIAS y ALCIBÍADES: el hecho de que el *Discurso de Isócrates,* XI, § 5, asevere que con anterioridad a la acusación de Polícrates nadie sabía nada acerca de que Alcibíades hubiese sido adepto de Sócrates, demuestra que ignoraba la verdad a pesar de ser compatriota y coetáneo suyo, o que no quería conocerla a consecuencia de su violenta polémica contra Polícrates, a menos que haya un juego inadmisible con la palabra "adepto" o "discípulo" (μαθητής). Porque el *Simposion*

platónico no admite réplica, ni tampoco la introducción al ***Protágoras*** o al *Gorgias*, 481 [d] y 519 [a].

2) Las citas están tomadas de JENOFONTE, ***Memor.***, *I, 2,* **12*ss*.** y I, 2, 9*ss*.

129 1) **BENTHAM**: *Works*, X, p. 583.

130 1) EPICTETO: I, 9, 1 (p. 32, 9 H. SCHENKL).

131 1) Cf. PLATÓN, *Critón*, 45 [e]: ὡς εισήλθες ἐξὸν μὴ εἰσελθεῖν [que llegó <al tribunal> cuando podía haberse evitado]; 52 [c]: ἀλλ' ᾕρου ὡς ἔφησθα πρὸ τῆς φυγής θάνατον [sino que preferías, según dijiste, la muerte al exilio], y lo anterior: ἐν αύτη τη δίκη ἐξῆν σοι φυγής τιμήσασθαι [en el juicio mismo podías haberte hecho condenar al exilio]. JENOFONTE, *Mem.*, IV, 4, 4: ἀλλὰ ῥᾳδίως αν αφεθείς ὑπὸ των δικαστών ει καί μετρίως τι τούτων ἐποίησε [pero aunque hubiera sido absuelto por los jueces, si hubiera accedido a hacer algunas de estas cosas aun con mesura].

2) Arrepentimiento de los atenienses: cf. DIÓG. L., II, 43 y DIODORO, XIV, 37, *i. fin.*

132 1) ESQUINES: en su discurso contra Timarco, § 173. — Cf. asimismo, MEISER, ***Studien zu Maximus Tyrius.***, pp. 28*ss*.

LIBRO IV, CAPITULO SEXTO

133 1) Cf. DIÓG. L., II, 6, 48. Fuera de este párrafo, los escritos del propio Jenofonte, amén de unos pocos datos de otros autores antiguos, constituyen la única fuente también para su biografía. "Dilettante en el sentido goethiano": "Mas lo esencial del aficionado es que ignora las dificultades que una cosa entraña, y siempre emprende cosas para las cuales carece de la fuerza necesaria". GOETHE, ***Gespräche***, ed. BIEDERMANN, VI, 35.

2) Con referencia al "Libro de la caza" (κυνηγητικός) presuntamente redactado por Jenofonte, L. RADERMACHER, en *Rhein.* ***Mus.***, 51 y 52, ha demostrado que su estilo difiere en muchos pasajes del lenguaje de los demás escritos jenofontinos.

Cronología de Jenofonte: Como J., en su primera presentación, motivada por la captura de los generales, habla de su juventud que difícilmente le hace parecer apto para asumir un mando (***Anábasis***, III, 1, 25), resulta probable que en aquel tiempo (401) no había llegado a la edad de 30 años. De ahí que en ningún caso podía haber nacido antes de 430, sino tal vez sólo a comienzo de la octava década del siglo V. Su desaparición no puede haber acontecido antes de fines de la 6ª década del siglo IV, y esto por dos razones: Jenofonte remata su *Helénica* con la batalla de Mantinea y en el ***Agesilao*** presupone la muerte de este rey;

en consecuencia, no debió vivir mucho más allá del año 360. Pero según observa acertadamente SAUPPE ("Ein Kapitel aus Xenophons Ελληνικά", en *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften,* 1882, Nº 10), la frase de *Helénica,* VI, 4, 37, lleva por lo menos al año 357. Por otra parte, se ha probado (KAIBEL, *Hermes,* XXV, 597) la identidad de la situación política que se presupone tanto en la obra jenofontina como en el discurso de paz de Isócrates, aun cuando no llegó a demostrarse, a mi parecer, que el opúsculo περὶ πόρων [Acerca de los recursos del Estado], fuera redactado *a* base de aquella alocución isocrática, y como ésta es de mediados del siglo IV (cf. BLASS, *Attische Bereds.,* II ², 299), ese indicio lleva a la misma época que aquel pasaje de la *Helénica.* — Ya había terminado este capítulo cuando recibí el libro de E. SCHWARTZ: *Fünf Vorträge über den griechischen Román,* que en lo relativo a Jenofonte concuerda mucho con mis opiniones. Me gustaría saber cuáles son los datos en que funda su aserción (p. 47) de que Antístenes debía haber fallecido antes de que Jenofonte redactara su novela sobre Ciro. — Entre las obras modernas cabe destacar la característica de Jenofonte ofrecida por ALFRED VON GUTSCHMID, en sus *Kleine Schriften,* IV, 328*ss.,* así como las pocas páginas relativas a Jenofonte en MAHAFFY, *Problems of Greek History* (pp. 106*s.,* 118, 127).

134 1) Sobre esta Aspasia, la más joven, cf. PLUTARCO, *Artajerjes,* c. 26, 4 (*Vitae,* 1221, 15ss., DÖHNER).

2) La consulta de Jenofonte al oráculo deifico: *Anábasis,* III, 1, 4-11.

136 1) El dato inexacto de que fué Jenofonte quien dirigió la retirada de los diez mil y que se encuentra en autores modernos a menudo, lo tenemos en la antigüedad probablemente por primera vez en PAUSANIAS, IX, 15, 3. — Algunas excursiones pequeñas; cf. III, 4, 46ss. y IV, 4, 12. — Temistógenes de Siracusa: indicado en JEN., *Helén.,* III, 1. — Nos llevaría demasiado lejos la exposición de las concordancias y divergencias en las narraciones de Diodoro y de Jenofonte. El intento de DÜRRBACH ("L'apologie de Xénophon dans l'Anabase", *Rev. des Études Grecques,* VI, 343ss.) de explicar las concordancias por una fuente común a ambos, es ya de por sí sumamente inseguro, pero debe fracasar definitivamente en vista de la manera en que DIODORO, XIV, 29, 3, hace uso del pasaje jenofontino (de tanto efecto literario) en *Anábasis,* IV, 7, 21. Compárese también DIODORO, XIV, 30, 2 con *Anáb.,* IV, 8, 21.

138 1) Sobre Escilo, cf. *Anáb.,* V, c. 3.

139 1) Grillo: cf. ARISTÓTELES, en DIÓG. L., II, 6, 55 y QUINTILIANO, *Instit. orat.,* II, 17, 14. Cf. el artículo del autor: "Die herkulanischen Rollen", *Zeitschr. f. Österr. Gymn.,* 1866, pp. 710*s.*; JAKOB BERNAYS, *Die Dialoge des Aristóteles,* pp. 62 y 157.

140 1) Para lo *sig.* cf. *Cirop.*, II, 1, 22 y *Oecon.*, XII, 12; XX, 2 y 21; *en* lo relativo a las mujeres, cf. el *Oeconomicus* entero y las expresiones ya mencionadas del *Simposio* sobre la valentía femenina.

141 1) Mucho ha ocupado a los eruditos la relación entre los dos Simposios. Hoy puede darse por seguro que la obra jenofontina siguió a su sinónima platónica. Cf. Ivo BRUNS, "Attische Liebestheorien", etc., en *Neue Jahrbücher f. d. Klassische Altertum,* 1900, I? sección, pp. 17ss.

2) Pasajes brillantes de la "historia helénica": IV, 1, 29; IV, 1, 3ss.; *V,* 4, 25ss.; VI, 4, 36ss.; VII, 2, 9.

142 1) Discursos de Teramenes y de Critias, *Helén.*, II, c. 3; el de Proeles, V, 3, 13.

2) PLUTARCO*;* en su biografía de *Agesilao,* sobre todo, c. 5, *in.*

143 1) Cf. EDUARD MEYER, *Geschichte des Altertums*, III, 278ss. y sobre todo 281.

145 1) Rasgos espartanos en la *Ciropedia*: v. g. sisitios (banquetes de camaradería), II, 1, 25; ejercicios militares, II, 3, 21.

146 1) Disciplina: *Cirop.*, VIII, 1, 2; jerarquía de funcionarios: VIII, 1, 15; responsabilidad: V, 3, 50; división del trabajo: II, 1, 21; VIII, 2, 5; bromas del cuartel: I, 3, 10; II, 2; VII, 5, 40; deportes: I, 6, 99; equitación: IV, 3, 15ss.

149 1) Cita tomada de HIPÁRQUICO, IX, 8. También para lo que sigue, cf. *ibid.*, cap. 9 *fin.* Cf. asimismo el pasaje característico de *Cirop.*, I, 6, 44ss.

150 *í)* "En manos de un crítico": AUGUST KROHNS, en *Sokrates und Xenophon.* — Conversación con Lamprocles: *Memor.*, II, c. 2. — Exhortación para el trato afable: *ibid.*, II, c. 3.

151 1) Aristarco: *Memor.*, II, c. 7. — Eutero: ibid., II, c, 8. Para lo siguiente, cf *Memor.*, III, 12. — Sobre modales de mesa: III, 14. — El pasaje: "Todos sus determinaciones conceptuales", etc., es de *Mem.*, IV, 6, 1.

LIBRO IV, CAPITULO SÉPTIMO

153 1) De ANTÍSTENES trata DIÓG. L., VI, c. 1. Los fragmentos fueron recopilados por A. W. WINCKELMANN: *Antisthenis fragmenta.* Zurich, 1842. Los problemas cronológicos fueron estudiados minuciosamente, aunque sin gran éxito, por CHAPPUIS, *Antisthène,* París, 1854, pp. 171ss. De valor decisivo será únicamente la noticia de Platón, quien se burla de él como "anciano que aprende tarde" *(Sofista,* 251 b), dato que evidentemente significa que ya no era joven cuando tuvo trato con Só-

crates. Concuerda con ello el hecho de que anteriormente había sido discípulo de Gorgias, de ahí que merezca crédito el dato de que invitara a tomar parte en su relación con Sócrates a los jóvenes enseñados por él mismo (cabe agregar en la oratoria); cf. DIÓG. L., VI, 1, 1 y 2. Resulta entonces que era de edad considerablemente mayor que Platón. Todo intento para establecer Una cronología más exacta debe fallar debido a la poca veracidad de las anécdotas, a la ambigüedad e inseguridad de los datos relativos a la época de su vida. — En cuanto a la interpretación de Antístenes, mucho se debe a FERDINAND DÜMMLER, cf. su *Antisthenica*, Bonn, 1882, ahora en *Kleine Schriften, I,* 10-78; *De Antisthenis Lógica, ibid.*, 1-9; *Académica,* Giessen, 1889. Este sabio malogrado (1859-1896) era un erudito sagaz de asombrosa amplitud de conocimientos y de incansable actividad; el destino no le dejó madurar plenamente. Fué sugestivo, aunque insostenible a mi juicio, su intento de reducir a Antístenes, no sólo el elemento cínico, sino también el heracliteano, que había en la escuela estoica. D. no se dió cuenta de que Antístenes, tan relacionado ya en la teoría del conocimiento con los megáricos o jóvenes eleáticos, no podía presentarse además como medio heracliteano sin convertirse en un ecléctico confuso. Y sería exagerar la arbitrariedad designarle como tal sin prueba concluyente alguna, fundándose en unas pocas meras conjeturas, aunque de por sí muy convincentes, e incluso significaría una grave injusticia contra el pensador desamparado, cuyos obras se han perdido y cuya doctrina conocemos casi exclusivamente a base de las acerbas alusiones polémicas de sus adversarios: Platón y Aristóteles.

154 1) Para lo siguiente, cf. JENOFONTE, *Memor.*, III, 9, 10ss.

157 1) "Blasfemia": en CLEMENTE, *Strom.* II, 20, p. 485 POTTER.
2) Insultos contra... Alcibíades y Pericles: cf. ATENEO, V., 220, C-D y XIII, 589 E.

158 1) "Sobre la naturaleza de los animales", cf. DIÓG. L., VI, 1, 15. Parangones de la vida animal, v. *g.* en DIÓN, *Discurso,* 40, 174 (II) R(EISKE) o II, 54, 24 A(RNIM) y fin. 68, 364 II R.) o II, 172, 18 A.
2) Sobre los pueblos primitivos idealizados, cf. ROHDE, *Griech. Román* ², 214ss. Varios datos instructivos encuéntranse también en DÜMMLER, *Prolegomena zum platonischen Staat* (*Kleine Schriften, I,* 150ss.). El verso homérico, *Il.,* XIII, 5/6.

159 1) Esta exposición la cito del 6º discurso de DIÓN: Διογένης ἤ περί τυραννίδος [*Diógenes, o acerca de la tiranía*], esp. pp. 206ss. R. (I) = I, 88, 14sa. A. No cabe duda de que este discurso es lo que pretende ser, i. e., una compilación de pensamientos y manifestaciones

166 1) Cf. DIÓN, *Alocución a los alejandrinos,* I, 657, R. = I, 269,

cínicas. Aunque hasta ahora quedó inadvertido, no puede desconocerse su carácter polémico contra el *Protágoras* platónico. Compárese sobre todo DIÓN, *l. c.*, p. 21ss. A. con PLATÓN, *Protágoras, 321* [a-c].

2) ROUSSEAU: *Discours sur les sciences et les arts*, 2[nde] partie, nota 1.

162 1) Las dos citas de Tolstoi se hallan combinadas en el libro de MELCHIOR DE VOGÜÉ, *Le román russe*, pp. 301/2. En su comentario, V. recuerda el "vertige séculaire oriental", así como la India, cuyas doctrinas cobran nueva vida "dans la frénésie qui precipite une partie de la Russie vers cette abnégation intellectuelle et morale, parfois stupide de quiétisme, parfois sublime de dévouement"... (p. 313).

163 1) Me refiero al ensayo de GÖTTLING: *Diógenes der Kyniker*, o también su *Philosophie des griechischen Proletariats (Ges, Abh.*, I, 251ss.).

164 1) Cf. DIÓG. L., VI, 9, 105 y VI, 1, 11.

165 1) Cf. DIÓG., VI, 1, 3. — Prometeo y Heracles: aquí nos inspiramos en DIÓN, Discurso 8 Διογένης ἢ περί αρετής [*Diógenes, o acerca de la virtud*].

166 1) Cf. DIÓN, *Alocución a los alejandrinos, I*, 657 R. = I, 269, 11, A.: τῶν δὲ Κυνικών λεγομένων ἔστι μὲν ἐν τῇ πόλει πλῆθος οὐκ ὀλίγον [de los llamados Cínicos hay en la ciudad una cantidad no pequeña]; asimismo las cartas 6 y 7 del emperador Juliano (εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας [a los perros ignorantes] y πρὸς Ἡράκλειον κυνικόν [al Heracleio cínico], I, 234-310 HERTLEIN). JUAN CRISÓSTOMO, XLIX, p. 173 MIGNE, recalca la presunta cobardía demostrada por los cínicos a diferencia de los monjes durante la sublevación de Antioquía en enero de 387 de nuestra era. Cf. GIBBON, *Decline and fall*, III, 2ª ed., p. 48. (Cronología más exacta, en RAUSCHER, *Jahrb. d. Christi. Kirche unter Theodosius*, pp. 512-520).

2) "Ufanía" y "libertad de ufanía": i. e. τῦφος [soberbia] y ἀτυφία [modestia].

3) Sobre CRATES, cf. DIÓG., VI, 5. Vivía cuando Tolomeo Filadelfo subió al trono (285 a. de J.C.), cf. HENSE, *Prolegg. ad Telet. rel.*, p. 27. Los fragmentos de su poesía recopilados en BERGK, *Poetae lyr. Gr.*, II [4], 364ss., en parte reproducidos en CURT WACHSMUTH, *Corpusculum poesis epicae Graecae ludibundae*, II [2], 192.ss. Muy característicos son los Versos: "El amor queda curado por el hambre, o por el tiempo; fallando ambos, hay otro remedio: la soga". Tampoco han de faltar aquí los versos que pregonan el cosmopolitismo (NAUCK, *l. c.*) y que en libre versión rezan como sigue: "Ni casa ni valla tolera como patria; en ninguna parte de todo el orbe donde me llame un bogar, *me* siento extraño". Fragmentos de sus tragedias ofrece NAUCK, pp. 809ss. Cf. también las

advertencias en el libro del mismo *Tragicae dictionis index*, p. XXVII, así como la obrita del autor *Nachlese zu den Bruchstücken der griech. Tragiker*, p. 48s., ahora en *Hellenika*, I, 140s. Sobre BIÓN, cf. nota a pág. 259. Sobre TELES, cf. *ad* § 6.

4) Sobre la actitud de los cínicos romanos y especialmente sobre Peregrino, cf. BERNAYS, *Lucian und díe Kyniker, mit einer Uebersetzung der Schríft Luciana, Ueber das Lebensende des Peregrinus*, Berlín, 1879.

167 1) A pesar de su afinidad con ciertos pasajes de la Odisea, no cuento como Wachsmuth este fragmento entre los *Silles* de Crates. Ya su interpretación del primer verso: *térra . . . quae iacet in medio philosophorum fastu* [una región . . . que está asentada en medio del orgullo de los filósofos], me parece demasiado estrecha, puesto que no se trata "de dogmaticorum platicis" [de preceptos de los doctrinarios] sino del concepto de la vida corriente. Lo mismo que Diels, yo leo el pasaje V, 4 πόρνῃσ' ἐπαγαλλόμένος πύγῃσιν [exhibiendo con orgullo sus prostituidas nalgas].

2) Adapté aquí el contenido del discurso 13 de DIÓN, cuya interpretación veo plenamente confirmada por ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, 1898, pp. 256ss. Lo mismo que éste, considero totalmente errónea la suposición de Dümmler de que Dión se fundaba aquí en el *Arquelao* de Antístenes. Pero de otra parte es sumamente probable que Dión haya explotado una obra del cinismo primitivo y aun antisteniano. Cf. *or.* 13, I, 424 R. = I, 182, 20ss. A.

168 1) Así informa ATENEO, V, 220 D.: ὁ δὲ πολιτικὸς αυτού διάλογος *απάντων* καταδρομὴν περιέχει των Ἀθήνησιν δημαγωγών [El diálogo político que le pertenece, contiene la acusación de todos los demagogos de Atenas]. En su *Arquelao* (según el mismo AT.), habría difamado a su maestro Gorgias, y asimismo polemizó contra Isócrates (DIÓG. L., VI, 1, 15). De acuerdo con la mayoría de los eruditos tenemos por apócrifas las declamaciones Aias y Odiseo *(Orat. att.*, II, 167ss.) atribuidas a Antístenes.

2) También aquí me fundo en el *Discurso 1S* de DIÓN.

169 1) De DIÓGENES trata extensamente DIÓG. L., VI, 2; una monografía poco sustanciosa as la de GÖTTING, *Ges. Abhandlungen*, L, 251ss.; gran cantidad de apotegmas se encuentra recopilada en la colección de fragmentos, ed. MULLACH, II, 295ss. — Sobre lo que sigue, cf. DIÓN, *discurso VIII*,275 R. o I, 96, *3ss.* A.

2) "El Sócrates enloquecido": expresión atribuida a Platón por DIÓG. L., VI, 2, 54, donde COBET pone sin motivo las palabras entre paréntesis, y por AELIANO, *Varia hist.*, XIV, 33.

170 1) Esta explicación del mito de las falsificaciones de Diógenes está tomada de DIELS: "Aus dem Leben des Kynikers Diógenes", en

Festgabe der Herausgeber des Arch. f. Gesch. d. Philos. für Zeller, Berlín, 1894, pp. 3-6.

2) Como autores de las "dos monografías antiguas" se menciona a un Eubulo desconocido y a Menipo (como nos informa amablemente Bywater, Eubulides y Hermipo no aparecen en los textos). Parece que se trata de una obra imaginativa del poeta cínico Menipo, titulada Διογένους πρδσις *[La venta de Diógenes*], inspirada quizás por la histórica venta de Platón en Egina y probable fundamento, a su vez, de las Βίων πράσεις *[Ventas de personas*] de Luciano. La indicación de DIÓN que citamos dice: ἐπεὶ δὲ ἀπέθανεν ὁ Ἀντισθένης . . . μετέβη εἰς Κόρινθον [Después que murió Antístenes . . . pasó a Corinto], *Discurso VIH,* 278 R. o I, 96, 17s. A. — Diógenes . . . en casa de Jeniades, cf. DIÓG. L., VI, 2, 30ss.

3) Fuerza, alegría y salud, cf. JULIANO, *Discurso VI,* 195 [a], o I, 252, 21 HERTLEIN, y EPICTETO, *Disert.,* III, 22, 88 y IV, 11, 22 SCHENKL, o p. 277, 4 y 391, 22.

171 1) Diógenes y el Cranion: cf. PAUSANIAS, II, 2, 4 y PLUTARCO, *De exilio,* VI, *Vida de Alejandro,* XIV; ALCIFRÓN, III, 60; DIÓN, IV, 147; VI, 199; IX, 289 R. (I), o I, 58, 4; I, 84, 4; I, 103, 17 A.; CURTIUS, *Peloponess,* II, 529. — Sobre el fin de su vida, cf. DIÓG. L. VI, 2, 76ss. Si el poeta Cercidas era realmente, según generalmente se supone, coetáneo de Diógenes (cf. ESTEBAN DE BIZANC., *s. v.* Μεγάλη πόλις y MEINEKE, *Analeda Alexandrina,* p. 390), no será posible dudar de que se suicidó. Los versos en DIÓG. L., *l. c.,* son comentados por BERGK, *Poetae lyr. Graec.,* II [4], 513. Sobre el origen del nombre discutían ya los antiguos. Cf. ELIAS (antes DAVID), *Kommentar su den Kategorien, Commentaria in Aristot.,* XVIII, p. 111, 2, Berlín, 1900. La interpretación evidentemente correcta es la que da H. WEBER, *De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore,* p. 103ss. Se consideraba al perro como símbolo de la desfachatez, y los cínicos desafiaban las costumbres y convenciones. En cambio, ellos ponían de relieve todas las eminentes calidades de los perros, como son su lealtad, su vigilancia, su capacidad de distinguir, etc. Según parece, ya se dió este sobrenombre a Antístenes.

La imagen de Diógenes ha sido objeto de numerosas desfiguraciones grotescas por la posteridad. Sólo ocasionalmente habrá llevado la vida de pordiosero que se halla señalada por muchos apotegmas y relatos posteriores. Su alojamiento en un barril no fué más que un recurso del momento, que, sin embargo, no eligió sin la intención de manifestar su falta de pretensiones (DIÓG. L., VI, 2, 23). Resulta difícil penetrar hasta la verdad histórica, puesto que la época siguiente se complacía evidentemente en transferir los rasgos del cini?mo posterior a los representantes más antiguos, sobre todo al propio Diógenes, convertido en su prototipo. Pero podemos acercarnos al original enfocando su imagen tal cual

aparece todavía un siglo después de su muerte en las exhortaciones de Teles, donde (p. 31, 4 HENSE) encontramos aquella frase con que Diógenes justificaba que no persiguiera a un esclavo evadido: "Si Manes puede vivir sin Diógenes, ¿por qué Diógenes no podrá vivir sin Manes?" Por consiguiente, cuando escribía Teles, Diógenes era considerado todavía como propietario de un esclavo, hecho incompatible con una vida de verdadero mendicante. Y como se ha demostrado que Teles tomó la mayoría de esos rasgos de la obra de Bión, se confirma más aún el crédito de antigüedad del cuadro esbozado por aquél. Sobre el vestido de Diógenes, cf. la instructiva indagación de LEO, "Diógenes bei Plautus", en *Hermes,* XLI, 441ss.

172 1) De Monimo, Onesícrito, Crates, Metrocles e Hiparquía trata en el orden indicado DIÓG. L., VI, c. *Sss.* Ya hemos hablado de las poesías de Crates. Poco importante aportan sus presuntas Cartas, que en parte están repletas de apotegmas atribuidos por otros a Diógenes y Antístenes, y que en parte, como p. e. Nº 24 (*EpistolographiGraeci,* ed. HERCHER, p. 215), son malas hasta la insipidez. Por lo contrario, las cartas atribuidas a Diógenes (*ibid.,* p. 235ss.) no deben considerarse como fuente desprovista de todo valor (cf. WEBER, *l. c.,* p. 93, nota 1). Como era de esperar, la comedia se burló mucho de los cínicos. Así, MENANDRO presenta a Monimo, no con un saco de mendigo, sino con tres a la vez; en FILEMÓN, Crates no se contenta con llevar la misma vestidura en verano e invierno: para verano viste indumentaria más pesada y para invierno otra más liviana. Tampoco *se* hacía caso omiso de Hiparquia, la esposa de Crates (cf. II, 523; III, 35 y III, 72 KOCK). De la visita de Onesícrito a los llamados gimnosofistas indios da abundantes detalles Estrabón, XV, p. 716, probablemente a base de la obra de Onesícrito sobre Alejandro.

2) NAUCK, p. 807s., reúne los fragmentos de los dramas librescos de Diógenes que el autor, en oposición a muchas otras conjeturas, tiene por auténticos, como trata de demostrar en *Zeitschr. f. Österr. Gymn.,* 1878, p. 255. Cf. también NAUCK, *Tragicae dictionis index,* p. XXVIs.

3) Los restos de la obra de Teles que nos legó enteramente Estobeo, fueron recopilados y elaborados por OTTO HENSE, en su *Teletis reliquias edidit, prolegomena scripsit O. H.* (Freiburg, 1889, 2ª ed., 1909), mereciendo citarse el magnífico prólogo de esa edición.

174 1) La *República* de DIÓGENES: Acerca de su autenticidad informa el autor de la presente obra, *l. c.,* p. 254. El *Edipo* de Diógenes, del que acabamos de hablar, trató seguramente el problema del incesto de acuerdo con la manera que conocemos por DIÓN, X, *i. fin.*; el *Atreo o Tyestes,* el tema de la antropofagia, según DIÓG. L., VI, 2, 73. El colmo del desprecio contra las buenas costumbres se encuentra por otra parte en el pasaje de DIÓN, VI, 1, 203ss. R. o I, 86/7 A. Del 6º discurso del

emperador Juliano, I, 250, 20 HERTLEIN, *se* desprende que Diógenes acariciaba asimismo la idea de que los hombres deberían renunciar al uso del fuego y retornar a la ὠμοφαγία [ingestión de carne cruda] de los animales. Enlázase con ese dato la anécdota de que su muerte se debe al consumo de carne cruda: PLUTARCO, *Aquane an ignis sit utilior*, II, 6, y PLUTARCO (?), *De esu carnium, I, 6* (*Moralia*, ed. DÜBNER, 1170, 40 y 1217, 49); cf. también DIÓG. L., VI, 2, 34.

2) PLUTARCO, o tal vez más exactamente: ERATÓSTENES en PLUTARCO: *De Alexandri fortuna*, 329 [a], o *Moralia*, 403/4 DÜBNER. En términos análogos el mismo en ESTRABÓN, I, p. 66. Cf. para esto y lo siguiente el instructivo artículo de EDUARD SCHWARTZ: "Hekatäos von Teos", *Rhein. Mus.*, XL, 223*ss.*, así como los extraños extractos en Suidas de que trata ULRICH KÖHLER: "Fragmente zur Diadochengeschichte", en *Berliner Sitzungsberichte*, del 26 de febrero de 1891.

175 1) El único pastor y la única grey: cf. PLUTARCO, *l. c.* El dinero de huesos, citado en ATENEO, IV, 159 C y FILODEMO, lo trata el autor, *l.* c. — "Comunidad de los niños": sobre esto y lo siguiente, cf. DIÓG. L., VI, 2, 72. — "Amor libre": cf. DIÓG. L., *l. c.*: τόν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι [que cada uno persuadiera a la que le pareciera, para que cohabitara con él], en comparación con VII, 131, según Zenón y Crisipo: ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῃ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι [para que cualquiera se una con la mujer que quiera].

176 1) Estos títulos se citan en DIÓG. L., VI, 16*s.*

176 1) Dulzura y mansedumbre: cf. ORÍGENES, *contra Celsum*, III, 50 = p. 152 SPENCER; ARÍSTIDES, II, 400S. DINDORF; EPICTETO, *Dissert.* III, 24, 64 (p. 297, 1 SCHENKL).

178 1) La profesión de fe monoteísta de Antístenes, que anteriormente conocíamos tan sólo a través de la imitación por CICERÓN, *De natura deorum*, I, 10, 26, la leemos ahora en FILODEMO, *Sobre la piedad* (p. 72 de mi edición: παρ' Ἀντισθένει δ' ἐν μὲν τω Φυσικῷ λέγεται τὸ κατά νόμον είναι πολλούς, κατά δὲ φύσιν ἕνα [En el Tratado de Física de Antístenes se dice que muchos son <los dioses> según la tradición, pero uno solo por naturaleza]. — La tesis de que no es dable reconocer la divinidad a partir de ninguna imagen aparece formulada por ANTÍSTENES en CLEMENTE, *Protrept.*, VI, 71 (61 POTT.), reproducida en *Strom., V*, 108 (714 P.). JAKOB BERNAYS: *Ludan und die Kyniker*, p. 31*s.* El chiste de Diógenes, en DIÓG. L., VI, 2, 37 y 72. Otras versiones en BERNAYS, p. 95. ANTÍSTENES se coloca en el terreno de la religión popular según el apotegma referido por JUAN DAMASC en el apéndice a ESTOB., *Floril.*, IV, 199, 76 MEINEKE.

179 1) Las sentencias de Antístenes y de Diógenes, en CLEMENTE, *Protrept.*, p. 64 POTTER; DIÓG. L., VI, 4; PLUTARCO, *De audiendis poetis*,

IV o *Moralia,* ed. DÜBNER, 26, 4, y, en forma más diluida, en DIÓG. L., VI, 2, 39.

2) Vastos extractos de la Γοήτων φώρα *[Investigación de los charlatanes]* de ENOMAO ofrece EUSEBIO, *Praepar. evang.*, V, 19ss. y VI, 7. Sobre la Κυνὸς αὐτοφωνία *[La voz auténtica del perro]*, cf. CRUSIUS, *Rhein. Mus.*, XLIV, 309ss. El emperador Juliano (Discurso VII, 210 b o I, 273, 6 HERTLEIN) juzga con desdén sus tragedias, que no llegaron a nosotros, mientras que cita favorablemente una expresión suya sobre la alcurnia del cinismo y su independencia aun frente a las doctrinas de los mismos maestros de la escuela (VI, 187 c = I, 242, 22 H.). Constituye un caso rarísimo en la historia de la cultura la amistad personal que ENOMAO trabó con el rabino Meir; cf. *Comptes rendus de la Acad. des Inscript.*, 1883, p. 258.

180 1) Los restos de la poesía de CERCIDAS que hasta hace poco no abarcaban sino una docena de versos, son ahora (1911) mucho más importantes. Cf. *Oxyrinchus Papyri,* VIII, 20ss. Como de costumbre, ARTHUR HUNT, que los edita, resuelve los problemas cardinales en forma cabal. Fué aconsejado por v. WILAMOWITZ, debiéndose otros aportes referentes a la crítica e interpretación de los textos a V. ARNIM, *Wiener Studien*, XXXIV, 1ss. — Cercidas, quien nos es conocido ya por sus alabanzas de Diógenes (cf. pág. 171) ocupó —quizá tan sólo en la última parte de su vida— una posición de prestigio en su ciudad natal: siempre que no nos engañe la tradición, actuó como legislador (cf. RÜHL en *Rhein. Mus.*, LXVII, 167ss.) y seguramente como comandante militar en la batalla de Selasia· (221 a. de J.C.). Tanto más extraña es su ideología legítimamente cínica, su odio contra la riqueza y el goce, contra los derrochadores y los avaro?, que se exterioriza también en audaces neologismos, v. g. συοπλουτοσύναι [opulencia de cerdos], ἐκχυμενίδας [disipadores] o ρυποκιβδοτόκων [miserable usurero]. Sentimos no poder saber en qué relación se menciona en el fragm. 5 a Esfairo, o sea aquel estoico que a todo parecer fué quien sugirió al rey Cleomenes III sus aspiraciones a un comunismo rural. Sobre la personalidad de Cercidas, cf. *Polib.*, II, 48-50 y 65 (I, 182ss. y 203ss. BÜTTER-WOBST; GROTE, *History,* II ², 530s.

181 1) Grito proferido por Antístenes, según DIÓG. L., VI, 6; cf. BERNAYS, *l. c.*, p. 92.

LIBRO IV, CAPITULO OCTAVO

1S6 1) Ancianos que aprenden tarde, pobres de espíritu, etc.: cf. PLATÓN, *Sofista,* 251 b/c, ARISTÓTELES, *Met.* Δ, 29, 1024 b, 32 y H, 3, **1043** b, 24.

2) El primer impulso. aludimos al tratado de GUSTAV HARTENSTEIN, *Ueber die Bedeutung der megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme* (1847, ahora en *Historich-philos. Abhandlungen*, 127ss.).

187 1) A causa de su éxito efímero, el conato de usurpación de Teágenes no pudo ejercer un influjo duradero.

188 1) Sobre EUCLIDES y sus discípulos, cf. DIÓG. L., II, c. 10, en primer término § 106. Cf. FERD. DEYCKS, *De Megaricorum doctrina* (Bonn, 1827).

190 1) El juicio sobre Abelardo es de W. WINDELBAND, *l. c.*, p. 236, n. 1. — El próximo pasaje citado es de ZELLER, *Gesch. d. deutsch. Phil.*, p. 840s.

2) Los juicios contaminadores: cf. H. GOMPERZ, *Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen* (1897), c. 3, sobre todo pp. 54ss.

196 1) Cf. DIÓG. L., VI, *2,* 53; SIMPLICIO, *In Aristotelis categorias, f.* 66 b/67 a BRANDIS; AMONIO, *In Porphyrii Isasogen.*, 22 B.; TEOPOMP., *fragm.* 235; *Fragm. histor. Graeci*, I, 231, donde las dudas de C. MÜLLER pueden considerarse desprovistas de fundamento.

197 1) Una de las alusiones más claras de PLATÓN: *Sofista, L c.*

2) Proposiciones idénticas únicamente: ARISTÓTELES, *Met.*, Δ, 24, 1024 b, 32 y PLATÓN, *Sofista, L c.*

198 1) Definiciones: cf. DIÓGENES, VI, 1, 3. Para lo siguiente, cf. ARISTÓTELES, *Met.*, H, 3, 1043 b, 24, en comparación con PLATÓN, *Teet.*, 201 e*ss.* Podrá discutirse el acierto de la interpretación que esbozamos en pág. 196s.; pero de ningún modo cabe admitir el reproche, frecuentemente formulado contra Antístenes, de que, al no admitir otras proposiciones fuera de las idénticas, habría acabado con toda ciencia. En tal caso debería irse más allá afirmando que puso término a toda clase oe información instructiva, que renunció a hablar del calor de los rayos solares y del frío del hielo. De hecho y con arrecio a las razones tantas veces expuestas en el texto, lo único que pudo declarar ilícito es el uso de la voz "ser" en tales enunciados. Si así lo hizo, debió servirse, al igual que Licofrón (cf. pág. 194 y I, pág. 543), de otros giros lingüísticos para la misma finalidad. Digamos de paso que si siguió el camino supuesto por nosotros, fué un precursor de THOMAS BROWN (cf. MILL, *Lógica,* II, cap. 3, § 6.

199 1) Todo refutar. .. es imposible: ARISTÓTELES, *Met.*, *l. c.* (acerca del μακρός λόγος [Largo discurso], 1043 b, 26, cf. también N, 3. 1091 a, 7 con las advertencias de SCHWEGLER) ; además *Tomen,* A, 11, 104 b, 20; PLATÓN, *Eutidemo,* 285 d*ss.* · *Cratilo,* 429 d*ss.* Cf. asimismo el ludibrio de Isó-

crates al comienzo de la "Elena". El escrito de Antístenes dirigido contra Platón se titulaba: Σάθων ἤ περί του ἀντιλέγειν [*Sathon o acerca de la discusión],* cf. DIÓG. L., VI, 16.

200 1) Examen de los nombres: En EPICTETO, *Dissert.,* I, 17, 12 (57, 11 SCHENKL) ἀρχὴ παιδεύσεως ή των ονομάτων επίσκεψις [Principio de la educación es el examen de los nombres].

203 1) El verso satírico de Timón (en Fragm. 41, *Poesis ludibunda,* ed. WACHMUTH, II [2], 152) : οὐδ' ἐριδάντεω / Εὐκλείδεω, Μεγαρεῦσιν ὃς ἔμβαλε λύσσαν ἐρισμοῦ [ni del querellante Euclides, que introdujo en Megara el furor de la discordia] no dabe inducir a errores. La anécdota que cuenta PLUTARCO (*Mor.,* 560, 46 y 593, 14 DÜBNER) *De cohibenda ira,* 14 y *De fraterno amora,* 18, prueba que se le consideraba como un hombre ejemplar por su carácter apacible. Su iracundo hermano le dice: Quiero sucumbir si no me vengo de ti. —Y yo —así contesta— si no llego a reconciliarme contigo. — Para lo siguiente, cf. DIÓG. L., II, 10, 107. En el mismo lugar, DIÓGENES LAERCIO cita los títulos de 6 diálogos de Euclides, de los cuales desafortunadamente nada ha llegado hasta nosotros. PANECIO discute su autenticidad así como la de los diálogos del *Fedón,* mientras que por otra parte desechó todo el resto de la literatura dialogística socrática, excepción hecha de las obras de Platón, Jenofonte, Antístenes y Esquines (DIÓG. L., II, 64). A nuestro parecer, la crítica literaria del estoico ecléctico carece de toda importancia. Así, p. e., no quería reconocer el *Fedón,* porque apreciaba a Platón mas no suscribía su creencia en la inmortalidad. Asimismo atribuyó los escritos del estoico Aristón al peripatético sinónimo, por cierto que por la sola razón de que desaprobaba el cinismo del estoico. Aparentemente no fué sino su mera arbitrariedad lo que le hizo referir el escarnio que de Sócrates se hace en ARISTÓFANES, *Las ranas,* 1493*ss.*, no al filósofo, sino a un poeta completamente desconocido. En esta oportunidad hemos de limitarnos a expresar nuestra convicción al respecto; trataremos más detalladamente en las atetesis de Panecio en págs. 227 y 297.

2) Sobre EUBULIDES, cf. DIÓG. L., 1. c., 108ss. Sobre su odiosa polémica contra Aristóteles, cf en primer término EUSEBIO, *Praep. evang.,* XV, 2, 5; ATENEO, VIII, 354 C, quien cita también dos versos sarcásticos de una comedia de Eubulides, en X, 437, D (cf. II, 431 KOCK).

204 D Sobre el sorites, cf. sobre todo DIÓG. L., VII, 82; CICERÓN, *Acad. priora,* II, 29; SEXTO, *Pirr.,* II, 253, y *adv. mathem.,* VII, 416 (117, 19 y 281, 17 BEKKER).

207 1) Sobre el "mentiroso", cf. CICERÓN, *l. c.,* § 95; GELIO, *Noctes Atticae,* XVIII, 2, 10; además ARISTÓTELES: *Sophistici elenchi,* XXV, 180[b], 2.

208 1) CRISIPO: *según* DIÓG. L., VII, 197; TEOFRASTO: DIÓG. L., V, 49, *i. fin.* Sobre el "mentiroso", su significado y su historia se extendió con inusitado empeño y conocimiento ALEXANDER RÜSTOW en su monografía que lleva ese título (Leipzig, 1910). De un fragmento de Crisipo (del papiro herculaneo 307) relativo a esta cuestión, trata el autor, pp. 104ss.

2) "Electra" *o* "el Embozado": cf. LUCIANO, *Vitarum auctio,* 22 (562); DIÓG. L., VII, 98; ARISTÓTELES, *l. c.*, XXIV, 179 a, 33. — EPICURO: Cf. el opúsculo del autor: *Neue Bruchstücke Epikurs,* Viena, 1876, p. 7: διό καὶ ρᾳδίως άπαντες καταγελῶσιν δταν τις δμολογήσαντός τίνος μηδ' ένδέχεσθαι ταύτό ἐπίστασθαί τε καὶ μὴ ἐπίστασθαι προφέρῃ τὸν συγκεκαλυμμένον [Por lo cual todo el mundo se burla naturalmente cuando alguien, si uno acepta que no es posible saber y no saber la misma cosa, menciona el ejemplo del que disimula su identidad]. Después se tilda de σοφιστής [sofista] al inventor del silogismo.

209 1) Cf. DIÓG. L., VII, 187 y II, 135, así como VI, 38; GELIO, *Noct. Att.*, XVI, 2, 4ss. (muy sagaz). Mencionólo asimismo ARISTÓTELES, *l. c.*, XXII, 178 a, 29.

210 1) ALEXINO: un fragmento de su escrito περὶ ἀγωγῆς [Acerca de la educación], fué identificado y recompuesto con mucha perspicacia por v. ARNIM: *Hermes,* XXVII, 65*ss.*; en cambio, no puedo atribuir tanta importancia como hace v. ARNIM, *ibid.*, p. 70, a la anécdota de DIÓG. L., II, 109. El *terminus ante quem* permite determinar su época con más exactitud que antes. — ESTILPÓN: cf. DIÓG. L., II c, 11.

2) Un "hombre de mundo": tal es la interpretación exacta del πολιτικώτατος en DIÓG. L., *L c.*, § 114; cf. v. WILAMOWITZ, *Amigónos von Karystos,* p. 142, pese a la objeción de SUSEMIHL, en *Alexandrin. Lit. Gesch.*, *I,* 17. — Sobre Estilpón como filósofo moral, cf. en primer término SÉNECA, *Epist.*, IX, 1 y 18, además TELES, 45, 10 HENSE, — El único fragmento fué interpretado por el autor en *Rhein. Mus.*, XXXII, 477*s.*: Στίλπωνι (1. Στίλπων) Μητροκλεῖ· ένεβρίμει τω Στίλπωνι Μητροκλῆς [Estilpón se irrita contra Metrocleo y Metrocleo contra Estilpón] (DIÓG. L., II, 120, conoce el diálogo mencionado). No es factible deslindar claramente sus palabras de los agregados en un pasaje de TELES, cf. p. 14 HENSE. Cf. v. WILAMOWITZ, *L c.*, p. 360, quien restauró de manera perfecta aquel comienzo. Eliminando dos interpolaciones de parte de sus críticos, yo leo: τί λέγεις, φησί, καί τίνων ή φυγή, ποίων αγαθών στερίσκει, τῶν περὶ ψυχὴν ή τῶν περὶ τὸ σώμα ἢ των εκτός; [¿Qué dices, pregunta, y de quiénes es la fuga, de qué clase de bienes priva, de los del alma, de los del cuerpo o de los de afuera?].

211 1) La burla que de Estilpón hace Crates, en DIÓG. L., *l. c.*, 118. Allí se encuentra también una burla que Estilpón hace de Crates. A mi

parecer se trata de alfileretazos recíprocos relativamente inofensivos.

2) No veo por qué el ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη [refutaba directamente también las ideas], DIÓG. L., *l. c.*, 119, deba relacionarse exclusivamente con la polémica contra la teoría platónica de las ideas. A ello se opone el contexto. Parece mucho más plausible su interpretación como una dispata general contra la existencia sustancial de los conceptos genéricos como tales. Cf. la información sobre la escuela erétrica, que se refiere principalmente a Menedemo, discípulo de Estilpón: ἀνῄρουν τάς ποιότητας ὡς ουδαμώς έχουσας τι κοινόν ουσιώδες, ἐν δὲ τοις καθ' εκαστα καὶ συνθέτοις ὑπαρχούσας [refutaban directamente las cualidades porque según ellos no tenían nada común sustancial <o esencial>, sino que existían en cada cosa en particular y en las compuestas] (SIMPLICIO *in Aristotelis categorias*, 68 [a], 24 BRANDIS).

212 1) Sobre esto y lo anterior, cf. PLUTARCO, *contra Colotes, 22* (*Mor.*, 1369 DüBNER).

213 1) Cf. Aristóteles en EUSEB., *Praep. evang.*, XIV, 17, 1. — Sobre la vida de Diodoro tenemos escasa información; cf. pp. 218s. Más detenidamente se ocupan de él BRANDIS, *Griechisch-römische Philosophie*, II, 1, 124*ss.* y RITTER, *Geschichte der Philosophie*, II, 137ss. Muy sensata también es la exposición de TENNEMANN, II, 146*ss.*, especialmente sobre su presunta teoría de los corpúsculos (EUSEB., *Praep. evang.*, XIV, 23, 4; SEXTO, *adv. mathem.*, X, 85 = 493, 11 BEKKER; ESTOB., *Églogas*, I, 310 y 350 = I, 128, 10 y 143, 20 WACHSMUTH; SIMPL., en *Fís.*, 926, 20 DIELS) : "De ahí que consideremos más probable que sólo aceptara los átomos de Leucipo como hipótesis en favor de aquéllos" (de los argumentos contra el movimiento) (*l. c.*, 151). Los pasajes cardinales relativos a aquellos argumentos, en SEXTO, *l. c. y* X, 112 *ss.* (499, 5ss. BEKKER). Nuestra teoría concuerda casi exactamente con la de PRANTL (*Gesch. d. Logik*, I, 55*s.*).

214 1) El argumento contra la posibilidad se denomina κυριεύων λόγος [argumento dominante], término que, a nuestro parecer, no significa "triunfante" o "irresistible", sino que se refiere a su contenido del mismo modo que todas las denominaciones análogas (ó ἀργὸς λόγος, ὁ αὐξανόμενος, ó ψευδόμενος [argumento inacabado, aumentado, engañoso]). Sin que otros le siguieran, GASSENDI lo comprendió ya así (*Opera*, Lyon, 1658, I, p. 52 [a]). La mejor traducción sería quizás "la proposición de la omnipotencia". CICERÓN: *Ad familiares*, IX, 4, autor que en *De fato*, c. 6*ss.*, es el que la comenta con mayor detalle. Cf. EPICT., II, 19*ss.* (169/70 SCHENKL). PLUTARCO: *De stoicorum repugn.*, 46 (*Mor.*, 1291, 30 DÜBNER). ALEJANDRO en *Aristot. analyt. prior.*, 183/4 WALLIES. Más datos en GEHRCKE, *Chrysippea*, p. 725*ss.*, Leipzig, 1885.

216 1) Sobre este tema cf. el importante fragmento de CLEANTES, en V. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, 109s.

218 1) HERMANN BONITZ: en *Kommentar zu Aristóteles Metaphysik,* Θ, 6, 1048 b (p. 395, n. 1) : *mira levitate, ut dicam quod sentio, Aristóteles his notionibus defungitur,* etc. Apruébalo GROTE, *Plato,* III, 495, nota referente a: *I will not use so uncourteous a phrase; but I think his refutation of the Megarics is both unsatisfactory and contradicted by himself.* La contradicción existe entre *Metafísica,* Θ, 3, sobre todo 1047 a, 25, y Θ, 5, 1048 a, 1-24. No puedo transigir con el criterio de Zeller en II [4], 1, 257, acerca de la cuestión debatida. Sobre lo sig., cf. CLEMENTE, *Strom.,* IV, 19, 619 POTTER. El nombre exclusivamente masculino es Teognis, en tanto que Menexene constituye un femenino de Menexenos, que por lo menos ofrece una forma adversa a la analogía. El hecho de que llamaba a un esclavo Ἀλλαμήν [Por lo demás] y a los hijos propios Μέν y Δέ [Por una parte y Por otra parte] (cf. AMMÓN. en *Aristot. de interpret.,* p. 38, 17 BUSSE; ESTEBAN DE BIZANCIO en su comentario de la misma obra, p. 9, 21 HAYDUCK), su teoría de que no puede haber términos ambiguos (AULO GELI , XI, 12) : todo ello está estrechamente relacionado con su teoría de la lengua como producto de acuerdos humanos, teoría expresamente atestiguada por ESTEBAN DE BIZANCIO, *l. c.,* a la cual inequívocamente alude AMONIO. — SEXTO, *Pirron.,* II, 245 (p. 115, 13 BEKKER) refiere una graciosa anécdota suya: El famoso médico alejandrino Herofilón atiende a Diodoro, quien se ha dislocado el hombro, y le demuestra mediante un argumento zenoniano resucitaod por el mismo Diodoro contra la posibilidad del movimiento, que no puede haber sufrido semejante torcedura. — (§ 10) : Sobre el origen, los discípulos y la fama de Diodoro, cf. DIÓG. L., II, 111. — ZENÓN: cf. DIÓG. L., VII, 25.

219 1) CLINÓMACO: cf. DIÓG. L., II, 112. — FEDÓN: cf. DIÓG. L., sus pocos fragmentos fueron comentados por PRELLER, *Ausgewählte Aufsätze,* p. 370, y más recientemente por V. WILAMOWITZ, *Hermes,* XIV, 189ss. Éste presenta también algunas conjeturas, aparentemente correctas, sobre su posición intermedia entre Antístenes y Aristipo. Volveremos a encontrar su personalidad en el diálogo platónico que lleva su nombre.

220 1) MENEDEMO: DIÓG. L. le consagra el cap. 17 de su libro 2º. Un análisis de las respectivas fuentes da V. WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos,* 86ss. Sobre el círculo de Menedemo, cf. *ibid.,* 140/2.

1) Lo discute BELOCH, *Griechische Geschichte,* III, 1, 499, n. 1, fundándose en datos cronológicos.

221 1) Los fragmentos de LICOFRÓN, en NAUCK [2], p. 817. Tratábase de una representación satírica que tenía por asunto un tema de historia literaria. — Para lo sig., cf. PLUTARCO, *De adulatore et amico,* II (*Mor.,* 60, 46 DÜBNER). Sobre su teoría moral, la unidad de la virtud, cf. PLUT., *De virtute morali*, 2 (*Mor.,* 535, 1 D.). Algunos juicios gra-

ciosos de M., en PLUTARCO, *De profectibus in virtute,* 10, (*Mor.,* 97, 37 D.) así como *De vitioso pudore,* 18 (648, 42 D.). CRISIPO habla de la gloria de Estilpón y de Menedemo que en su época había decaído ya, en *De Stoicorum repugn.,* X, 11 (1268, 18 D.).

222 1) Cf. la nota *reí. a* pág. 210, párr. 2, *i. fin.*

LIBRO IV, CAPITULO NOVENO

225 1) La descripción del paraje se funda sobre todo en HEINRICH BARTH, *Wanderungen durch die Küstenländer des Mittelmeers, I,* c. 8; ELISÉE RECLUS, *Nouvelle géographie universelle,* XI, p. 8*ss.;* BEECHEY, *Proceedings of the expedition to explore the north-coast of África,* p. 434ss. — PÍNDARO: *Pit.,* IV, 7. Lo citado de BABTH, 1. c., p. 425.

227 1) De Aristipo habla DIÓG. L., II, c. 8. Cf. H. v. STEIN, *De philosophia Cyrenaica* (pars prima), Göttingen, 1885. — Con un adepto de Sócrates: i. e, Iscómaco. Cf. PLUTARCO, *De curiositate,* c. 2 (*Mor.,* 624, 38*ss.* DÜBNER). Sobre su trato con Sócrates, cf. JEN., *Mem.,* II, 1 y III, 8. Jenofonte lo presenta actuando con destacada altivez. — Enseñanza por remuneración: la atestigua ya Fanias de Ereso, condiscípulo de Teofrasto, en DIÓG. *L., l. c.,* § 65. ARISTÓTELES: *Met., B,* 2, 996 [a], 32. — Difícilmente podremos verificar si Aristipo vivía en la corte de Dionisio mayor o en la del menor. GROTE, *Plato,* III, 549*s.,* tendrá seguramente razón cuando considera como "illustrative fiction" las anécdotas relacionadas con la estada simultánea de Platón y Aristipo. Supone más probable una visita en la corte de Dionisio I° que de Dionisio menor. — ARISTÓTELES: *Met.,* M, 4, 1078 [a], 32, comparado con el pasaje arriba citado. TEOPOMPO: en ATENEO, XI, 508 C. Las διατριβαί [*Disertaciones*] allí mencionadas aparecen también en el catálogo de obras de DIÓG. L., II, 84: ἔνιοι δὲ καὶ διατριβῶν αυτόν φασιν ἓξ γεγραφέναι, οἳ δ' οὐδ' ὅλως γράψαι· ὧν ἐστὶ και Σωσικράτης ὁ 'Ρόδιος [Algunos dicen que éste escribió seis de las Disertaciones pero otros que no escribió absolutamente nada. A éstos pertenece también Sosícrates de Rodas]. Es éste el mismo que junto con Panecio atribuyó contra toda evidencia de los títulos y temas las obras del estoico Aristón al peripatético del mismo nombre (DIÓG. L., VII, 163). Por otra parte, DIÓG. L. atribuye en seguida a Panecio, desmintiendo así la denegación general de éste (II, 64, cf. *supra,* pág. 698) el testimonio sobre la autenticidad de 12 obras allí citadas, con lo cual le hace pronunciarse indirectamente contra la autenticidad de varias otras que cita antes. Poseemos un pequeño fragmento en DEMETRIO, *De elocutione,* § 296: οἱ δὲ ἄνθρωποι χρήματα μὲν ἀπολείπουσι τοῖς παισίν, ἐπιστήμην δὲ οὐ συναπολείπουσιν τὴν χρησομένην τοῖσιν ἀπολειφθεῖσι [Los hombres dejan sus bienes a los hijos,

pero no les dejan al mismo tiempo los conocimientos que han de ser de utilidad a los que quedan abandonados]. Las últimas dos palabras fueron satisfactoriamente reconstruidas por el nuevo editor a base del texto existente que dice: τοῖς συναπολειφθεῖσι [a los que quedan abandonados con...]. Cf. *Demetrii Phalerei qui dicitur libellus*... L. RADERMACHER, Leipzig, 1901, pp. 60, 27 y 121.

228 1) La obra de ESTILPÓN Ἀρίστιππος ἤ Καλλίας [*Aristipo* o *Calías*] la cita DIÓG. L., II, 120, entre sus diálogos. El mismo cita el el Ἀρίστιππος [*Aristipo*] de ESPEUSIPO en IV, 5.

2) La primera sentencia se halla anotada en ESTOB., *Flor.*, XVII, 18 = III, 493, 15 HENSE, la segunda: εχω, οὐκ εχομαι [Poseo, no soy poseído], en DIÓG. L., II, 75 y otros. Cf. HORACIO, *Epíst.*, I, 17, 24 y I, 1, 18/9.

3) ARISTÓTELES: *Ret.*, B, 23, 1398 b, 29. — Un rasgo de radiante amenidad: cf. ELIANO, *Var. hist.*, 14, 6 (II, 160, 23ss. HERCHER). Sobre el busto que se supone de Aristipo, cf. FRANZ WINTER, pp. 436ss. de la Miscelánea en homenaje mío. — CICERÓN: *Magnis illi et divinis bonis hanc licentiam assequebantur (De officiis*, I, 41, 148). — Digno de notar es el elogio que le hace de MÁXIMO TIRSO, *Diss.*, VII, c. 9, p. 125. A las anécdotas malignas que ATENEO tomó en su mayor parte de HEGESANDRO (XII, 544, c. 63) opónense otras, v. g. la de PLUTARCO, *De cohibenda ira*, 14 (*Mor.*, 561, 2 D.). En ésta, Aristipo se destaca en una disputa con Asquines, tanto por su egregia ecunimidad cuanto por el involuntario reconocimiento de su superioridad por parte de su condiscípulo y adversario. — MONTESQUIEU: citado por KARL HILLEBRAND, en *Zeiten, Völker und Menschen*, V, 14.

229 1) PLATÓN: en *Teeteto*, 156 ª (κομψότεροι [más ingeniosos]) y en *Filebo*, 53 ᶜ (κομψοί [ingeniosos]).

2) Cf. SEXTO, *adv. mathem.*, VII, 11 (192, 24ss. BEKKER). Suena auténticamente socrático lo citado de PLUTARCO por EUSEB., *Praep. evang.*, I, 8, 9. La objeción contra las matemáticas, en ARISTÓTELES, *Met.*, B, 2, 996 ª, 32.

230 1) Las tesis cardinales de sus Fundamentos de la Ética, en DIÓG. L., II, 85ss.

232 1) El "movmiento suave" que se impone a la conciencia (DIÓG. L., II, 85) resulta más exactamente definido e ilustrado por ARISTOCLES, en EUSEB., *Praep. evang.*, XIV, 18, 32.

3) μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ηδονῆς [y que un placer no se diferencia de otro placer]: DIÓG. L., II, 87. — (Párrafo 2): La primera cita, también de DIÓG. L., *l. c.* El utilitarista moderno es J. ST. MILL: *Utilitarism* (1863), p. 53.

3) Sobre lo que precede, cf. DIÓG. L., II, 91 y 96 *i. fin.*

234 1) La sentencia de ANTÍSTENES: en ATENEO, XII, p. 513 A.

2) EUDOXO es calificado de hedónico por ARISTÓTELES, *Ét. Nicóm.*, A, 112, 1101 b, 27; *ibid.*, K, 2, 1172 b, 9, con el comentario honorífico: ἐπιστεύοντο δ' οἱ λόγοι διὰ τὴν τοῦ ἤθους ἀρετὴν μᾶλλον ἢ δι' αυτούς. διαφερόντως γὰρ ἐδόκει σώφρων εἶναι [Sus palabras eran creídas más por la virtud de su carácter que por sí mismas; pues sobre todo parecía ser sabio].

236 1) Cf. DIÓG. L., II, 68.

237 1) Esta indicación la da DIÓG. L., II, 90,

2) Cf. sobre HEGESIAS y su epíteto, DIÓG. L., II, 86. Sobre su libro y el efecto del mismo, CICERÓN, *Tuscul.*, I, 34, 83/4 y PLUTARCO, *De amore proli,* c. 5 (*Mor.*, 602, 24 D.).

3) Cf. DIÓG. L., II, 94/5.

4) Sobre ANICERIS y su doctrina, cf. DIÓG. L., II, 96/7 y CLEMENTE, *Strom.*, II, c. 21, 498 POTTER.

239 1) Cf. DIÓG. L., II, 93.

2) Cf. *The moral philosophy of Paley,* Edimburgo, 1852, p. 59s.: *Therefore, private happiness is our motive and the will of God our rule.* Entre la prudencia y el deber, P. reconoce únicamente la siguiente diferencia: *that in the one case, we consider what we shall gain or lose in the present world: in the other case, we consider also what we shall gain or lose in the world to come.*

240 1) Cf. sobre todo GUYAU, *La monde d'Epicure,* obra de la cual torné también las citas de D'ALEMBERT y de HOLBACH (pág. 270s.).

242 1) En este punto resulta oportuno al menos un pasaje de BENTHAM (*Works of Bowring,* I, 1): *Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure . . . In words a man may pretend to abjure their empire, but in reality he will remain subject to it all the while. The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law.*

244 1) Me refiero a DAVID HARTLEY, *Observations on man* (1749) y JAMES MILL, *Analysis of the phenomena of the human mind* (1ª ed., 1829, 2ª ed., 1869, en forma muy ampliada por J. ST. MILL, con notas de BAIN, FINDLATER y GROTE).

246 1) La oración dice: μόνα τὰ πάθη καταληπτά (εἶναι) [que sólo pueden ser captados los estados del alma]. Así, ARISTOCLES, en EUSEB., *Praep. evang.*, XIV, 19 *in.*, y con texto casi igual, SEXTO EMP., *adv. mathem.* VII, 190ss. (232, 19 BEKKER). En términos análogos, PLUTAR-

CO, *contra Colotes*, 24, 2 (*Mor.*, 1370, 21 D.) y CICERÓN, *Acad. prior.*, II, 46, 142: *aliud... Cyrenaicorum, qui praeter permotiones intimas nihil putant esse judicii.* Cf. DIÓG. L., II, 92.

247 1) PLATÓN: Cf. I, págs. 508ss. como también 593. La hipótesis de que Platón relata y critica en el *Teeteto* la doctrina de Aristipo, también es compartida ahora por ZELLER, I [5], 1098s., que todavía la rechazaba decididamente en II, 1 [4], 350, n. 2. Son pocos los que hoy siguen disputándola, así p. e. TÜRK, *Satura Viadrina*, 1896, pp. 89ss. En el curso de nuestra exposición hemos expresado ya nuestras objeciones contra este apreciable tratado. De la crítica de JOËL, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, II, 842ss. y del ensayo de S. KNOSPE opuesto a aquél (*Grossstrelitzer Gymnasialprogramm*, 1912), trata H. GOMPERZ en *Archiv*, XIX, 422. He aquí las palabras que manifiestan la confianza dogmática en las fuentes arriba indicadas: αληθή, τὴν ἐνάργειαν ἔχον ἀπερίσπαστον, αδιάψευστα, ἄψευστα, ἀπλανεῖς, τὸ ἀναμάρτητον, ἀνεξελέγκτως [verdaderamente, posee una permanente evidencia, lo más fidedigno, lo más verídico, infalible, irreprochable, difícil de refutar].

249 1) Las ilusiones de los sentidos aquí mencionadas, en parte en SEXTO, *l. c.*, en parte en ARISTÓTELES, *Met.*, *Γ*, 6, 1011 [a], 33 y en numerosas otras partes; cf. *Index Aristotelicus*, p. 165 [a], 31ss.

250 1) "Ella misma es incontestable": compárese SEXTO, *l. c.*, 196 (233, 26 B.): εκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους αντιλαμβάνεται [Pues cada uno capta sus propios estados de alma] con PLATÓN, *Teeteto*, 160 [c]: αληθής αρα ἐμοὶ ή έμή αἴσθησις [Para mí entonces es verdadera mi percepción sensible].

251 1) La cita fué tomada de JAMES MILL, *Analysis*, I [1], 71. El pasaje de PLATÓN, *Teeteto*: 157 [b-c].

2) SEXTO, *l. c.*, 194 (233, 15 BK.). — El psicólogo inglés del que se hace mención en lo siguiente, es J. ST. MILL, *An examination of Sir W. Hamilton's philosophy* [1], 203; el físico austro-alemán: ERNST MACH, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* [3] (Jena, 1902, p. 6).

253 1) "Actividades, procesos y todo lo invisible": πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ παν τὸ άόρατον, *Teeteto*, 155 [e].

2) Lo dicho requiere una explicación más precisa. La declaración previa: no conozco la materia sino como algo sensible, visible, etc., de modo que sin confundirme no puedo mantener tal representación y al mismo tiempo hacer abstracción de todo sujeto que percibe — no se contradice con la posterior reducción de particulares sensaciones y posibilidades de ellas a otras tantas como sus causas (i. e. sus antecedentes invariables e incondicionadas). Por otra parte, los cirenaicos habrían incurrido en verdaderas inconsecuencias si hubiesen negado a la vez todo

ser substancial haciendo surgir la totalidad de los fenómenos a base de movimientos de entes substanciales. Pero de ninguna manera debe pasarse por alto el hecho de que la exposición que PLATÓN ofrece no es, ni mucho menos, un relato auténtico,

3) Cf. SÉNECA, *Ep.*, 89, 12; SEXTO, *adv. mathem.*, VII, 11 (192/3 BK.).

254 1) La mencionada obra de FILODEMO se titula περί σημείων και σημειώσεων [*Acerca de los signos y las significaciones*]y se conoce por una primera redacción hecha por el autor (1865). La alusión de PLATÓN, en la *República,* V, 516 [c]. No la desconoció por completo SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y como representación,* III, § 31. Sin embargo, sólo ERNST LAAS llegó a darse cuenta del parentesco con la antigua teoría de la inducción y fué su observación verbal la que incitó a PAUL NATORP a seguir el tema en sus *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum,* pp. 148ss., donde vincula a Protágoras la alusión platónica.

255 1) *Teeteto:* 157 [e]ss.

256 1) El siguiente pasaje se tomó de HELMHOLTZ, *Physiol. Optik* [1], 444/5, y el otro de un tratado de ERNST MACH, redactado en 1868 y mencionado en *Analyse der Empfindungen*[3], p. 7, n. 1.

257 1) La posición del fenomenalista moderno frente al problema de la inherencia queda elucidada por el siguiente pasaje: "La cosa, el cuerpo, la materia, nada son fuera del complejo de los colores, sonidos, etc., fuera de las llamadas características. El problema multiforme y presuntamente filosófico de la cosa una con sus muchos característicos surge porque se desconoce que no puede llevarse a efecto al mismo tiempo una visión de conjunto y una separación minuciosa, no obstante la utilidad de ambos para diferentes objetivos" (MACH, *l. c.*, p. 5).

2) Sobre TEODORO, cf. en primer término DIÓG. L., II, 86 y 97ss. Además de éste, refieren sentencias que revelan su franqueza PLUTARCO, *De exilio,* 16 (*Mor.*, 732, 18 D.), mientras que la información de FILÓN, *Quod omnis probus liber,* c. 18 (II, 465 MANGEY) no contiene sino una amplificación ditirámbica de aquél; CICERÓN, *Tusc.*, I, 43, 102; PLUTARCO, *An vitiositas . . . sufficiat,*3 *i. fin.* (*Mor.*, 604, 35 D.); ESTOB., *flor.*, *II,* 33. — (§ 9, párr. 2): La afirmación de CICERÓN de que Teodoro fué un ateo propiamente dicho *(Deor. nat.,* I, 1, 2 y en otras partes), queda rebatida por varios argumentos. Las palabras de SEXTO, *adv. math.*, IX, 55 (404, 20 Bκ.) τὰ παρά τοῖς Ἕλλησι θεολογούμενα ποικίλως ἀνασκευάσας [refutando hábilmente las concepciones que los griegos tenían acerca de los dioses] difícilmente podrán interpretarse como una repulsa fundamental y por tanto neta de la creencia en los dioses en general. A ello se agrega el dato de que Epicuro depende de la crítica de Teodoro (DIÓG. L., 1. c., 97) y finalmente una anécdota completamente libre de

toda tendencia y por ende de cierto valor (DIÓG. L., *l. c.*, 100) sobre una contienda dialéctica entre él y Estilpón, cuya presuposición es la creencia incuestionable en Dios. No tiene carácter de prueba PLUT., *De commun. notit.* (*Mor.*, 1315, 28 D.). Por consiguiente me parece digna de especial atención la frase de CLEMENTE *(Protrept.*, II, 24, 20 POTT.) de que a Teodoro y algunos más σωφρόνως βεβιωκότας καὶ καθεωρακότας ὀξύτερόν που . . . τὴν ἀμφὶ τοὺς θεούς τούτους πλάνην [que vivieron sabiamente y observaron quizás con más decisión . . . el error acerca de estos dioses] se los señalaba injustamente como ateos.

258 1) Un autor eclesiástico tardío: EPIFANIO, *adv. haereses*, III, 2, *9*, 24 (*Doxograph.*, 591, 25) : Θεόδωρος . . . . ᾤετο . . μὴ είναι θεῖον και τούτου ένεκεν προύτρέπετο πάντας κλέπτειν ἐπιορκεῖν άρπάζειν καὶ μη ὑπεραποθνήσκειν πατρίδος [Teodoro . . . creía . . . que no existía lo divino y por esta causa exhortaba a todos a robar, perjurar, arrebatar por la fuerza y no morir por la patria]. Si realmente tuvo discípulos que lo interpretaron así, con razón podía declaar que se tomaba con la mano izquierda lo que él diera con la derecha (en PLUTARCO, *De tranquill. animi*, c. 5, *Mor.*, 566, 31 D.).

2) Alegría y tristeza, χαρά y λύπη (DIÓG. L., *L c.*, 98). Como fragmento auténtico pusde considerarse con cierta probabilidad el razonamiento contra la licitud del suicidio, que cita ESTOB., *flor.* 119, 16: Tendrá que oponerse al suicidio quien estime poco las vicisitudes de la vida y considere tan sólo lo bello como un bien y lo feo como un mal. (En lugar de αἰσχρὸν τὸ κακόν [el mal <es> feo] debe leerse evidentemente τὸ αίσχρόν κακόν [lo feo <es> un mal]).

No podemos aceptar la teoría tradicional que considera a Euhemero como miembro de la escuela cirenaica y que sigue subsistiendo, si bien con diversas salvedades y restricciones. "Ni el menor indicio de tradición apoya semejante supuesto" —así declaró acertadamente hace tiempo ya ERWIN ROHDE, *Der griechische Roman* [2], 241, n. 1—. Tanto es así que de ningún modo puede imputarse a la escuela cirenaica el desacierto de Euhemero, quien, seguramente influenciado por el culto de Alejandro, declaró que el único factor de la formación de religiones es la deificación de hombres — motivo real, sin duda, pero de efecto relativamente limitado. (SIR ALFRED LYALL trató últimamente de la deificación de hombres vivos en la India, donde se da todavía casi a diario).

259 1) Sobre BIÓN, cf. DIÓG. L., IV, c. 7; una indagación minuciosa en HENSE, *Teletis reliquiae Prolegomena*, pp. XLVI*ss.* Tenemos que reconocer que la forma en que la fuente principal presenta su educación, adolece de imposibilidades cronológicas. Sin embargo, no podemos suscribir la hipótesis de que el dato que lo presenta como discípulo de la escuela del académico Crates, se funde en una confusión con el cínico sinónimo, puesto que el testimonio de Diόg. L. se ve apoyado en este

punto por el de un sabio perfectamente informado, el autor del *Index Academicorum Herculanensis* (cf. del autor, "Die herkulanische Biographie des Polemón", en *Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet,* p. 149). Por razones obvias prefiero renunciar, pues, al orden de los estudios de Bión, y no a las anotaciones sueltas que tanto en este como en otros casos se tomaron casi seguramente de los catálogos de inscripciones de las propias escuelas. Por esta misma razón, esos datos no prueban en absoluto que el discípulo haya sufrido un influjo constante del maestro; y tampoco ha de olvidarse que ni siquiera el hecho de que un filósofo fuese de edad avanzada, le impedía asistir a lecciones.

260 1) Los dos versos parodísticos son comentados por WACHSMUTH, *Poesis Graeca ludibunda fin* donde, p. 75, se encuentran muchas observaciones excelentes acerca de Bión y contra sus difamadores. Cf. el juicio de ERWIN ROHDE, en *Griech. Román* [2], 268, nota. Excelente es la comprobación efectuada por HENSE, *l. c.*, p. XLVI, de que la descripción humorística que el propio Bión hiciera de un supersticioso cargado de amuletos "como si fuera una estaca" le fué aplicada a él mismo y a su conversión en la hora de la muerte. Compárese DIÓG. L., IV, 54 —que se funda en las habladurías de la gente de Calcis, donde murió Bión— Con PLUTARCO, *De superstitione*, c. 7, *Mor.*, 199/200 D.

LIBRO V, CAPITULO PRIMERO

265 1) De PLATÓN trata muy extensamente todo el libro 3» de DIÓG. L. Destacamos entre la literatura moderna, casi interminable: ZELLER, *Philosophie d. Gr.*, II, 1 [4], pp. 389-986; GEORGE GROTE, *Plato and the other companions of Sócrates*, Londres, 1865, 3 vols. (de los demás socráticos se trata en III, 465-602 solamente); CONSTANTIN RITTER, *Platón, I,* Munich, 1910; en los respectivos párrafos mencionaremos algunas otras obras fundamentales. Entre las ediciones de las obras de Platón recomendamos la publicada en Zürich, 1839, en un solo tomo, por su cómodo manejo; la de MARTIN SCHANZ, aunque todavía incompleta, por su amplio aparato crítico; la de K. F. HERMANN (en la colección Teubner), por su grato tamaño, y la más reciente de JOHN BURNET, por su aparato crítico que destaca claramente las ideas esenciales, así como por el uso que, a partir del 2º tomo al menos, hace también de las fuentes indirectas. Por las introducciones a los diferentes diálogos, la traducción de FRIEDRICH SCHLEIERMACHER ejerció una profunda influencia en las investigaciones platónicas de la posteridad.

Sobre la vida de Platón, escribieron ya sus discípulos inmediatos. Así, a ESPEUSIPO, su sobrino y sucesor en la dirección de la Academia, se debía un Πλάτωνος ἐγκώμιον [encomio de Platón], cf. DIÓG. L., III, 2 y IV, 5; de acuerdo con el segundo pasaje, el primero tiene que recti-

ficarse mediante una inversión del orden de las palabras. El próximo director, JENÓCRATES, escribió un Bίος [biografía] (Fragm. 53, HEINZE). Además se conocían biografías escritas por sus discípulos HERMODORO (*Index academ.*, col. VI y SIMPLICIO, *In Aristotelis phys.*, 247, 33 DIELS) y FILIPO (SUIDAS, *s. v.*); capítulos en las obras biográficas de NEANTES y HERMIPO, así como monografías de varios peripatéticos, de ARISTOXENO, CLEARCO, etc. Luego los párrafos referentes a Platón del *Index academicorum herculanensis*, de FILODEMO, reeditados por BÜCHLER y posteriormente por MEKLER; una pequeña biografía de OLIMPIODORO (2ª mitad del siglo VI), o más exactamente, redactada por un discípulo del mismo a base de sus conferencias; los prolegómenos del mismo OLIMPIODORO (cf. FREUDENTHAL, en *Hermes*, XVI, 208s.), ambas obras reunidas en el tomo 6 de la ed. HERMANN, la primera mitad de los *Proleg.*, que se refiere al material biográfico, también en WESTERMANN, *Biogr. graeci*, pp. 388-398; finalmente la biografía de SUIDAS.

2) Un eminente coetáneo: ALEXANDER BAIN.

3) IMMANUEL KANT, cf. FRIEDR. PAULSEN, en *Deutsche Rundschau*, agosto de 1898, p. 198: " 'Kant platonizante' podría haber puesto como título a mi libro".

266 1) Cf. ADALBERT MERX, *Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, sobre todo p. 9, n. 12 y 26.

2) Según el testimonio de APOLODORO, en DIÓG. L., III, 2, Platón nació el día 7 del mes targelión de la olimpíada 88, a saber el primer año de ésta, de acuerdo a los datos acerca de su vida, o sea en verano de 427 a. de J.C. Desapareció en plena actividad literaria (DIONIS., *De compos. verb.*, II, 1, 132/3 USENER-RADERMACHER; CIC., *Cato maior*, V, 13) bajo la égida del arconte Teófilo, en 348/7, como también indica APOLODORO, nuestra fuente principal (cf. DIÓG. L., V, 9s.; *Index acad.*, col. II; DIONIS., *Ad Ammae.*, I, 262, 17 USENER-RADERM.). Respecto de la familia de Platón, véase en primer término sus propias informaciones en los diálogos: *Carmides*, 155 [a] (parentesco con Solón) y 157 [e] (hace rendir homenaje a su linaje a Solón, Anacreonte, etc.), así como *República*, II, 368 [a] y *Timeo*, 20 [e]. Digamos también de paso que el libro 7 de las *Leyes*, 819 [d], 821 [e] y 968 [b], contiene datos autobiográficos, puesto que aquí, según la acertada observación de LUTOSLAWSKI, *Plato's Logic*, p. 498, se interrumpe el juego del diálogo y el mismo Platón se revela como forastero ateniense.

3) CRITIAS, "filósofo entre los hombres mundanos y hombre mundano entre los filósofos" (así lo llama un escolio al *Timeo* de Platón, 20 [a]) adolece hasta en nuestros días de la ambigüedad de tal doble posición. En vano se buscaría una imagen detallada de su personalidad. El único trozo en este sentido lo ofrecen dos indicaciones de THEODOR BERGK, *Griech. Lit.-Gesch.*, IV, 342. Sus fragmentos literarios fueron recogidos primero por N. BACH, Leipzig, 1827, y más recientemente por DIELS, en

sus *Vorsokratiker,* II, 1 [2], pp. 807*ss.* Como ya mencionamos en I, pág. 436, del gran fragmento de su drama poético "Sísifo" trató el autor extensamente en sus *Beiträge zur Kritik und Erklärung griechischer Schriftsteller, I,* 3653. (ahora en *Hellenika,* I, 20lss.) ; los demás fragmentos poéticos están en BERGK, *Poetae. lyr. Gr.,* II [4], 279*ss.*; los restos de sus *Polities* en *Fragmenta hist. Graec.,* II, 6Sss. Sobre su estilo de prosa, cf. mi *Apologie der Heilkunst* [2], 97. Sus *Polities* se ocupaban más de descripciones de costumbre que de reseñas de constituciones. El trozo del libro *Sobre el amor* que conocernos por el glosario de GALENO, s. *v.*, δυσανίης (en BACH, p. 103) le muestra como precursor de Teofrasto en la elaboración de caracteres típicos. El testimonio principal para su teoría del alma, en ARISTÓTELES, *De anima,* A, 2 (αἷμα τὴν ψυχὴν εἶπε [dijo que el alma era sangre]).

267 1) ARISTÓTELES: *Ret.,* III, 16, 1416[b], 62 *ss.* Esta sentencia ("Para enaltecer a Critias sería necesario narrar mucho, ya que pocos le conocen"), difícilmente admite otra interpretación que la de que Critias fué para él un hombre cuyo mérito no era apreciado. Merece atención el hecho de que Aristóteles vincule en este lugar a Critias (como en otro a Alcibíades) con Aquiles (*Anal. post.,* B, 13, 97 [b], 17). En ambos casos busca la oportunidad para mencionar a esos hombres y destacarlos como héroes, mientras que evita adrede su mención en la Αθηναίων πολιτεία. Aparentemente se dió cuenta del carácter pernicioso de su actividad política, mientras por otra parte vió en ellos personajes verdaderamente geniales y de relieve muy superior a lo normal.

2) La cita de NIEBUHR la tomo de sus *Kleine historische und philologische Schriften, 1. Sammlung,* p. 475s.

268 1) Critias y Cármides tuvieron relaciones de amistad con Sócrates, como se desprende de JENOFONTE, *Mem.,* III, 6 y 7; I, 2, 16; asimismo *Simpos., in.* — *Damón*: *cf.* I, pág. 311.

269 1) Sobre Cratilo, cf. ARISTÓTELES, *Met.,* A, c. 6, in. y Γ, 5, 1010[a], 10; además, PLATÓN, *Teeteto,* 189 [a] y *Cratilo,* 440 [c].

2) Está fuera de duda el hecho de que Platón prestó servicios militares, aun cuando las diferentes informaciones al respecto "mezclaron lo verídico con datos incorrectos"; cf. W. CHRIST, *Platonische Studien,* p. 58, quien trata de demostrar que Platón sirvió en la caballería.

270 1) La posibilidad de que uno u otro de los diálogos puramente socráticos fuera redactado aun en vida del maestro, no la puedo denegar con tanta decisión como hizo GROTE, al plantear el dilema de que: o bien semejante diálogo contenía un relato veraz —y en este caso la reproducción debía aparecer pálida al lado del original—; o le atribuía a Sócrates pensamientos no propios del mismo —y en este caso pugnaba con el respeto que tenemos derecho a esperar de Platón— (*Pla-*

ío, I, 399). Pero ese dilema no posee fuerza de prueba incondicional. Porque todo el respeto posible no había de impedir a Platón que inventara libremente las oportunidades y los participantes de una plática como también sus manifestaciones, ni tampoco que las transformara y dispusiera a su gusto, manera de proceder, ésta, indicada para crear una obra de arte muy superior a la casualidad de los datos empíricos.

271 1) Esta información sobre el fracaso de Platón ante el tribunal la toma DIÓG. L., II, 41) de un escritor tardío, JUSTO DE TIBERÍADES (alrededor de 100 a. de J.C.).

2) Estada pasajera en la vecina Megara: indicada por Hermodoro en DIÓG. L., II, 106 y III, 6. El orden de los viajes de Platón, según CICERÓN, *De fin.*, V, 29, 87 y *De Republ.*, I, 10, 16. Pero cabe discutir que existiera una tradición fidedigna al respecto. De todos modos resultan perfectamente posibles varias estadas ocasionales en Atsnas, dado que sin necesiddad nadie se alejaba por tantos años de la patria. — Sobre la situación del Egipto de la época, cf. ED. MEYER, *Geschichte des alten Aegyptens*, p. 394.

272 1) Las citas están tomadas de PLATÓN, *Timeo*, 22 [b] ("Ελληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε [Los Griegos sois siempre niños]); de HERODOTO, II, 84 y de PLATÓN, *Leyes*, II, 656 [d]*ss.*, VII, 799 [a] y 819 b.

2) ESTRABÓN: XVII, 806. Sobre la localidad de Heliópolis, cf. DüMICHEN, *Geschichte Aegyptens*, 256s.; MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, p. 505; *Aus Mehemet Alis Reich vom Verfasser der Briefe eines Verstorbenen* (FÜRST PÜCKLER-MUSKAU), I, 356; JUL. BRAUN, *Historische Landschaften*, p. 56; MEYERS *Reisebücher: Aegypten*, pp. 206ss. — A la par con Platón, Estrabón hace coincidir la llegada de Platón a Heliópolis con la de Eudoxo, indicando que el tiempo de su estancia allí fué de 13 años, aun cuando lo dice con cierta reserva (ὡς εἴρηταί τισι [como dicen algunos que les dijeron]); parece que se hace una confusión entre la duración total de Jos viajes de Platón con la de su estada en el Egipto. Merece mayor crédito el dato de DIÓG. L., VIII, 87, según el cual Eudoxo vivió durante un año y cuatro meses en ese país. Últimamente SUSEMIHL, *Rhein. Mus.*, LIII, 626*ss.*, demostró la posibilidad cronológica de que ambos hubiesen estado en Egipto en una misma época.

274 1) Las indicaciones acerca de Theuth y Dhuti se fundan en PLATÓN, *Fedro*, 274 [c] y en las informaciones facilitadas por BRUGSCH, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, pp. 440 y 446*ss.* — PLATÓN en el *Político:* 290 [d-e]. De acuerdo con una información que me comunicó personalmente mi desaparecido colega universitario KRALL, el rey egipcio es en efecto "el sacerdote supremo de todas las deidades egipcias". El mismo profesor se refirió también a los ritos celebrados en opor-

tunidad de la subida al trono, según fueron narrados por NIGIDIO FÍGULO, p. 124 de la ed. SWOBODA.

2) Cí. DIÓG. L., III, 6. TEODORO aparece como interlocutor en los diálogos platónicos *Teeteto, Sofista y Político.* Su evolución de la "especulación pura" (ἐκ των ψιλών λόγων) a la ciencia material la menciona él mismo en *Teeteto,* 165 [a]. Su autocaracterística, *ibid.*, 143 [b-c] y 145 [a]. Platón le conoció posiblemente en Atenas, donde parece que estuvo poco antes *de* la muerte de Sócrates (cf. *Teeteto,* 143 [a] y JENOFONTE, *Mem.*, IV, 2, 10) y donde Teeteto fué discípulo suyo. Como matemático, Teodoro es mencionado al lado de Hipócrates de Quíos: cf. ALLMAN, *Greek Geometry,* p. 58; el testimonio más importante pertenece a EUDEMO *(Fragmenta,* p, 114 SPENGEL); luego JÁMBLICO, *De communi mathem. scientia, e. 25* (p. 77*s.* FESTA). JÁMBLICO, *De vita Pyth.,* c. 36, p. 193, 4 NAUCK, lo incluye en el grupo de los pitagóricos. PLATÓN, *(Teeteto,* 161 [b] y 168 [e]) lo presenta como amigo de Protágoras.

275 1) En JÁMBLICO, *De vita Pyth.,* c. 36, p. 198 NAUCK aparecen los nombres de numerosos pitagóricos radicados en Tarento. Ταραντῖνοι [Los Tarentinos] era el título de sendas comedias de CRATINO MENOR y de ALEXIS (II, 291 y 378 KOCK). Dicho sea de paso que, no sólo en estas, sino también en muchas otras comedias, se hizo escarnio de los pitagóricos. Cada uno de los dos poetas mencionados escribió una Πυθαγορίζουσα [Pitagórica], y Aristofonte un Πυθαγοριστής [Pitagórico] (II, 279, 280, 290, 370 K.). Cf. asimismo de ANTÍFANES: Μνήματα [Recuerdos], *ibid.*, p. 76. — Tarento en tiempos del carnaval: cf. PLATÓN, *Leyes,* I, 637 b. Sobre la situación política y social, cf. ARISTÓTELES, *Pol, Z,* 1320 b, 9. El autor describe como testigo ocular la situación de Tarento. Sobre sus ventajas y sobre la historia de Tarento, cf. ESTRABÓN, VI, 278*ss.* y POLIBIO, X, 1. JÁMBLICO . *(De vita Pyth., c.* 27, p. 92s. NAUCK) compara la amistad entre Platón y Arquitas con la de Damón y Fintias.

2) De ARQUITAS se ocupa DIÓG. L., VIII, c. 4. ARISTOXENO (según ATENEO, XI, 545, A), escribió una biografía suya, y Aristóteles tres libros sobre su filosofía y además hizo un extracto de sus obras (DIÓG. L., V, 25). Como flautista se dedico a investigaciones sobre la teoría de la música (cf. v. JAN en PAULY-WISSOWA, *Real-Enzyklopädie,* II, 1, 600*s.*). Sobre sus modales afables para con niños y esclacos, cf. ELIANO, *Varía hist.,* XII, 15 y ATENEO, XII, 519 B.; concuerda perfectamente con esto el dato de que fué él quien inventó el cascabel (ARISTÓTELES, *Pol.,* Θ 6, 1340 [b], 26).

276 1) Arquitas presidió una confederación de ciudades, según SUIDAS, *s. v.* Αρχύτας. Sobre su muerte, cf. HORACIO, *Odas,* I, 28 y las notas resnectivas de KIESSLING.

2) Creador de la mecánica lp llama DIÓG. L., *l. c.* No hay por qué

dudar del invento de aquella paloma volante (del cual, además de FAVORINO, citado textualmente por AULO GELIO, *Noct. Attic.*, X, 12, 9s., "*numerosos y prestigiosos*" autores *affirmatissimescripserunt* — aun cuando aun había de tardar en aparecer (en CTESIBIO) la mención del empleo del aire comprimido, pero entonces ya en gran escala (cf. SUSEMIHL, *Alex. Lit.-Gesch.*, 735, A. 153). — El testimonio de EUDEMO en su historia de la geometría está reproducido en SPENGEL, *Eudemi fragmenta,* p. 115. Más detalles sobre sus méritos matemáticos, así como sobre el carácter apócrifo de sus presuntas obras filosóficas se encuentran en E. WELLMANN (PAULY-WISSOWA, *l.* c.).

3) El primero de los fragmentos aquí referidos viene del comentario de PORFIRIO sobre la teoría de la armonía de Tolomeo (pp. 236*ss.*), reeditado por BLASS en su importante artículo "De Arquitae ... fragmentis mathematicis", *Mélanges Graux,* 573*ss.*); el segundo, de ARISTÓTELES, *Problemas,* XVI, 9, 915 ª, 25. Advirtamos de paso que ARISTÓTELES alude dos veces más a Arquitas: por su definición de las calmas del aire y del mar (*Metaf.*,H 2, 1043 ª, 21ss.) y con un parangón acertado (*Ret.*, Γ 11, 1412 ª, 12). — Completan la caracterización de Arquitas las anécdotas y apotegmas relativas al dominio que tenía de sí mismo, a sus dotes sociales y a su constancia, que narran JÁMBLICO, *De vita Pyth.*, 31, 197 (141, 8ss. NAUCK), CICERÓN, *Catón el Mayor,* XII, 41, y LELIO, XXIII, 88 (el resto no contiene sino repeticiones).

277 1) Sobre las dos fases de la tiranía, cf. la obra de H. G. PLASS, *Die Tyrannis in ihren beiden Perioden bei den alten Griechen*, 2 vols., Bremen, 1852, obra agotada que a pesar de varios errores de detalle era de grandes méritos en su conjunto. Que yo sepa, constituyó el primer ensayo para llegar a un criterio razonado y justo sobre el gran fenómeno histórico de la tiranía griega; cf., p. e., I, pp. 130ss. Sobre Gelón y sus mercenarios, cf. BELOCH, *Griech. Gesch.*, *I,* 443. Cf. también GROTE, *Hist. of Greece,* aunque debemos guardarnos de seguirle en los errores a que lo lleva su tendencia a atenuar los actos de violencia democráticos. Así, el relato de TUCÍDIDES, V, 4, citado en GROTE, VII ². 191, habla claramente contra la exposición dada en p. 163s. Cf. también ARISTÓT., *Polit.*, E 5, 1305 ª, 4, donde se ve que los repartos de tierras no eran de ningún modo acontecimientos insólitos. Con plétora sentenciosa exprésalo: Σικελὸς στρατιώτης [El soldado siciliano], en ZENOB., V, 89 (*Paroemiogr. graeci, I,* 157, 3; cf. II, 208, 1; 641, 9 y 770, 7).

278 1) TREITSCHKE: *Politik,* II, 238. — Alcibíades en TUCÍDIDES, VI, 17, 2 — arenga, ésta, que por decir así entraña la filosofía de la tiranía sícula.

279 1) Lo que el autor refiere de Siracusa, lo debe a experiencias sacadas de sus visitas a esa ciudad.

280 1) Los fragmentos de los mimos de SOFRÓN y de JENARCO encuéntranse ahora recopilados en la forma más completa y comentados en GEORG KAIBEL, *Com. graec. fragm., I,* 1, 152-182. Una descripción atractiva, en OTTO JAHN, *Aus der Altertumswissenschaft,* p. 56. Las reproducciones pertenecen en parte a Teócrito y Mosco., en parte a Herondas, que imita groseramente el original. Alude a esta preferencia de Platón, además de DIÓG. L., III, 18, también DURIS, en ATENEO, XI, 504 B.

i *281* 1) Sobre EPICARMO, cf. nota al cap. 8, § 3. Sobre la proposición del devenir (αὐξανόμενος λόγος) y su exposición por aquél, cf. BERNAYS, *Rhein. Mus.,* N. F., VIII, 280ss. = *Ges. Abhandlungen,* I, 109ss. También los fragmentos de Epicarmo hállanse ahora en la magnífica edición de KAIBEL, *l. c.,* pp. 88ss. La estrofa que reprodujimos en versión libre, *ibid.* (fragm. 170), p. 122. Sólo en un punto, KAIBEL parece haberse equivocado, cuando, de acuerdo con v. WILAMOWITZ, niega a Epicarmo un número considerable de fragmentos de índole filosófica y sentenciosa; cf. las advertencias respectivas del autor en *Beiträge z. Krit. u. Erklärung griech. Schriftst.,* VII, 5ss. Viena, 1900. ahora en: *Hellenika,* I, 338ss.

2) Las opulentas mesas de Siracusa: cf. *República,* III, 404 d: Συρακοσίαν δὲ .... τράπεζαν και Σικελικήν ποικιλίαν δψου κτέ. [La mesa de Siracusa y la variedad de alimentos de Sicilia]. Véase también GORGIAS, 518 b.

282 1) DIÓG. L., III, 18 hace pronunciar a Platón sermones morales frente a Dionisio; lo mismo PLUT., *Dión,* cap. 5 (1144/5 DÖHNER).

2) Para decir "el ser más manchado de sangre" y "conculcador" me fundo en el pasaje de HERODOTO, V, 92 a: τοῦ ουτε ἀδικώτερον οὐδέν ἐστι . . . οὔτε μιαιφονώτερον [No existe nada más injusto ni más criminal que esto]. Véanse los fragmentos de las poesías de DIONISIO en NAUCK, *Trag. Graec. fragm.* 2, pp. 793-796. — El original dice así: ἡ γὰρ τυραννὶς ἀδικίας μήτηρ εφυ [Pues la tiranía es madre de la injusticia].

283 1) Cf. DIONISIO DE HALICARNASO, *Judicium de Lysia,* p. 519 REISKE, y el trozo del discurso olímpico de LISIAS allí conservado, y también DIODORO, XIV, 109.

285 1) El relato de la venta de Platón nos ha llegado en diferentes versiones. Cf. PLUT., *Dión,* c. 5; DIODORO, XV, 7; DIÓG. L., III, 19s.; la arenga de ARÍSTIDES, XLVI, 233 (II, 306 DINDORF). De ellas, la primera es la que mayor crédito merece. Las dudas respecto de la autenticidad de todo el relato tal como las formuló DÜMMLER, *Akademika,* 210, carecen de todo fundamento en sí y son rotundamente rebatidas por una alusión ocasional de Aristóteles, *Física,* B 8, 199b, 20, según el dictamen de DIELS, *Zur Textgeschichte der aristotelischen Physik,* p. 23.

De acuerdo con ZELLER, la fecha del acontecimiento resulta del hecho de que no habría sido posible después de la paz de Antálcidas (386). Concuerda con esto el dato contenido en la 7ª carta platónica, o aun seudoplatónica, que de todos modos se funda en fuentes de primera categoría, 324 a. Sobre la compra del terreno, cf., además de DIÓG. L., III, 19/20, PLUT., *De exil.*, 10 (*Mor.*, 728, 38 DÜBN.).

2) Cf. PLATÓN, *Fedro*, 229 a*ss.*

3) Sobre el lugar, cf. BURSIAN, *Geographie von Griechenland*, I, 323 y WACHSMUTH, *Athen im Altertum, I*, 255*s.*, 262ss. Los datos de los antiguos: CICERÓN, *De fin.*, V., 1, 1-2; DIÓG. L., II, 7*s.*; [DICAEARCHI] *Descriptio Graeciae, 1* (*Fragm. hist. gr.*, II, 254); PAUSANÍAS, I, c. 29 y c. 30; ATENEO, XIII, 561 D-E.; PLUTARCO, *Cimón, 13, i. fin.* (*Vitae*, 582, 18 DÖHNER); ARISTÓFANES, *Nubes*, 1006ss.

286 1) Sobre las comidas frugales, cf. ATENEO, X, 419 C.; en términos análogos PLUTARCO, *De sanitate praecepta*, *c.* 9, *i. fin.* y *Quaest. conviv.*, VI, proemio (*Mor.*, *151*, 40 y 834, 33 DÜBNER). Idem en ELIANO, *Var. hist.*, II, 18. — El cumpleaños del fundador: cf. PLUTARCO, *Quaest. conviv.*, VIII, 1, 1 y 2, 1; PORFIR., *Vita Plotin.*, *c.* 2. — Sobre el culto de las musas en las escuelas de infantes, cf. TEOFRASTO, *Caracteres*, 22 (ἀνελευθερία [La bajeza de sentimientos]); ESQUINES, discurso contra Timarco, § 10, a la vez sobre el culto de Hermes en los gimnasios, y para lo mismo, la escena del *Lisis* platónico, 206 d; asimismo *Epigram. ed. gr.* KAIBEL, n. 295. La costumbre de sacrificios diarios para las musas en la Academia, resulta probable de acuerdo con lo que el *Index acad. hercul.*, col. VII, indica sobre la actitud de Jenócrates después de la entrada de las tropas macedonias; ως ουτε τὰ Μουσεία θῦσαι τότε κτέ. [que entonces no celebraron con sacrificios ni la fiesta de las Musas]. — El dístico lo conservó FILODEMO en *Index acad.*, col. VI: τάσδε θεήισι θεάς Χάριτας Μούσαις ἀνέθηκεν / Σπεύσιππος λογίων εἵνεκα δῶρα τελῶν [Espeusipo dedicó estas divinas Gracias a las divinas Musas, con presentes en retribución de las enseñanzas recibidas]. En este pasaje es obligado completar la palabra λο(γί)ων, pero como, por otra parte, el significado usual de "sentencias del oráculo" parece poco adecuado en este lugar, me arriesgué a suponer que en esta ocasión λόγια se usaba en el sentido de "saber" o "erudición", al igual que λόγιος significa "el sabio". En tal caso, Espeusipo no dirigía su agradecimiento por la παιδεία [educación] ejercida en él, a su tío, a quien se la debía, sino a las diosas protectoras de toda ciencia. Para la capilla de las musas, un persa llamado Mitrídates donó también una estatua de Platón tallada por el escultor Silanión (DIÓG. L., III, 25).

2) Sobre las aulas recientemente descubiertas en Délos y Olimpio, cf. en P. PARÍS, *Dictionnaire des antiquités*: DAREMBERG-SAGLIO, en la palabra "Exedra".

287 1) Sobre la indumentaria y modales de los académicos, cf. la burla de los autores cómicos ARISTÓFANES y EFIPO (II, 23 y 257 KOCK). — Sobre las prestaciones financieras de Dión a favor de Platón existen varios datos: Restitución del precio de rescate a Aniceris y, habiéndose negado éste a aceptar el dinero, compra del terreno por el mismo importe: DIÓG. L., III, 20; adquisición del valioso manuscrito de Filolao para Platón: DIÓG. L., III, 9; sufragó los gastos de una coregía para el mismo: DIÓG. L., III, 3 y PLUTARCO, *Dión*, c. 17, 2 (*Vitae*, 1150, 47 DÖHNER), *id.* ARÍSTIDES, c. 1, 4 (380, 30 D.). — Cf. lo que dice Antígono de Caristo, en ATENEO, XII, 547 D-F., donde se opone la llaneza propia de la Academia al lujo peripatético. Y cuando Antígono muestra el contraste entre el Peripato bajo Licón y la Academia bajo Platón y Espeusipo, una ojeada a los testamentos de Platón y de Aristóteles (DIÓG. L., III, 41ss. y V, 11ss.) basta para corroborar lo que he dicho en el texto,

288 1) Sobre la falta de una biblioteca para la escuela, cf. mis *Platonische Aufsätze*, Viena, 1899. Sobre la falta de derechos corporativos — y asimismo contra la teoría, actualmente en boga, de que las escuelas filosóficas de aquella época estaban constituidas jurídicamente como asociaciones religiosas o sea θίασοι: cf. *Beitr. z. Krit. u. Erkl. griech. Schriftst.*, VII, p. 9ss. ahora en *Hellenika, 1*, 342ss.

Sobre esta analogía llamaron la atención G. LUMBROSO, *Ricerche Alessandrine* (Publicaciones de la Academia de Turín, 1873, II, 260ss., c. 4) y USSENER (*Preuss. Jahrb.*, vol. LIII, fascículo I: "Organisation der wissenschaftlichen Arbeit", p. 7). En forma más decidida abogó por esa identificación v. WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos*, 263ss., posteriormente también ERICH ZIEBARTH, "Das griechische Vereinswesen", *Preisschriften der Jablonowskyschen Gesellschaft*, Leipzig, 1896. Este califica el museo alejandrino de "ejemplo eminente" que todavía deja "reconocer claramente el influjo de la organización de las asociaciones filosóficas del Ática" (p. 73), sin darse cuenta de la contradicción abierta que con todo cuanto leemos en los testamentos de los filósofos, ofrece el dato de Estrabón (XVII, 794) que él mismo cita en seguida y que dice que el Museo posee χρήματα κοινά [bienes comunes]. Estas presuntas asociaciones carecían en verdad de todos los derechos corporativos y de toda posición legal en la vida pública, no tanto en la posterior época romana, pero sí en el período señalado por los testamentos de filósofos que nos han llegado. Es cierto que poseían una tendencia intrínseca a convertirse en corporaciones, pero evidentemente la legislación ática les cerraba el camino para realizarla, como no fuera indirectamente por medio de ficciones e influjo moral. Cabe afirmar, pero no puede demostrarse, que los cultos habituales en esos institutos de enseñanza, lo mismo que en todos los demás, tuviesen que ver algo con la forma jurídica de

las asociaciones. PAUL WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur,* etc., Tübingen, 1912, p. 21*s.*, no tuvo en cuenta mis estudios que acabo de citar.

El pasaje citado del testamento de Teofrasto reza en su original: ἀλλ' ὡς ἂν ἱερὸν κοινῇ κεκτημένοις [sino que lo posean en común como un templo], DIÓG. L., V, 53. Fúndome en varias informaciones del *Index acad.*, sobre todo en col. VII, así como en DIÓG. L., IV, 32, cuando a continuación refiero los sucesos ocurridos en la elección del jefe de la escuela; cf. el artículo del autor, "Die Akademie und ihr vermeintlicher Philo-Macedonismus", *Wiener Studien,* IV, p. 109. Sobre los asistentes de Platón, cf. pág. 580 y BERGK, *Fünf Abhandlungen,* p. 63s.

2) Las ocasionales alusiones de Aristóteles fueron recopiladas y comentadas por ZELLER, II, 1 ⁴, 416*s.* y II, 2 ³, 64, donde se informa también de los resultados de las investigaciones referentes a su obrita περὶ τοῦ ἀγαθοῦ [Sobre el bien]. El "episodio alegre" lo conocemos por los fragmentos armónicos de ARISTOSENO, p. 44, ed. MARQUARDT. Según este autor, el epígrafe de las conferencias "Sobre el bien" había atraído a un numeroso público que, sin embargo, pronto dejó de acudir cuando se dió cuenta de que Platón ni remotamente pensaba tratar de bienes del hombre tales como la fuerza física, la salud, la riqueza, sino, en forma pitagorizante, de las abstracciones más altas de la teoría de las ideas.

289 1) El parangón se debe a P. NATORP: *Archiv f. d. Gesch. d. Phil.*, XII, 42.

2) Este dato lo debemos a DIÓG. L., III, 5, quien cita también sus fuentes. El "jardín en la cuesta de la colina de Colono" es obviamente idéntico a aquel terreno que se menciona en el testamento de Platón y que estaba situado en el demos Eireside. De ningún modo es necesario suponer que, además de esta finca y asimismo otra cercana que pertenecía al demos Ifistiade (DIÓG. L., III, 41*s.*, cf. LÖPER, *Athen. Mittlgn.*, XVII, 394*s.*), el filósofo poseyera otros inmuebles de los cuales hubiera dispuesto con anterioridad a su testamento. "Academia" indica, ora el terreno entero (así, JENOF., *Helén.*, VI, 5, 49 o *Insc. att.*, III, 61), ora el τέμενος [lugar sagrado], ora el gimnasio, ora, sin referirse a la localidad, la propia comunidad escolar platónica.

3) Se refiere a comidas diarias en comunidad el relato de CIC., *Tusc.*, V, 32, 91: *Xenocrates .... abduxit legatos ad cenam in Academiam: iis apposuit tantum quod satis esset, nullo apparatu.* De modo que no se trataba de ágapes, sino de comidas cotidianas, y nada parece más probable que la suposición de que los sucesores en la dirección de la escuela siguieran también en esta costumbre el ejemplo dado por el maestro. Según ATENEO, I, 4 E., la mesa estaba dispuesta siempre para un número determinado de comensales; la cifra de 28 no me parece ni mística ni dudosa. Puede ser que, prescindiendo de los límites exigidos quizás por el lugar o el costo, Platón deseara reunir en derredor suyo, dispuestos en tres mesas,

a un grupo de convidados correspondiente al número de las Musas, preferido en la antigüedad. — Para lo siguiente, compárese la exposición sobre las encicloposias en PLATÓN, *Leyes,* sobre todo I, 639 [e], con la queja sobre la ausencia de simposios bien ordenados (cf. también nuestro texto, págs. 630*s.*). Sobre los "reglamentos de comensalía" y "órdenes de encicloposias" (νόμος συσσιτικός y συμποτικός son los términos técnicos), cf. ATENEO, V, 178 F.; V, 186 B.; I, 3 F., comentados por BERGK, *l. c., p.* 67; PROCLO en PLATÓN, *República, 1,* 8, 12*ss.*, ed. KROLL.

290 1) Sobre la "carrera de las antorchas" (PAUSAN., I, 30, 2), cf. el artículo de este nombre de WECKLEIN, en *Hermes,* VII, 437ss.

LIBRO V, CAPITULO SEGUNDO

292 1) ARISTÓTELES: σχεδὸν δὲ παραπλησίως και περὶ τοὺς Νόμους ἔχει τοὺς ὕστερον γραφέντας [Pero algo parecido se encuentra en el libro de Las Leyes, escrito posteriormente] (*Pol.*, B 6 *in.*). Cf. también DIÓG. L., III, 37.

2) La distinción que se hace entre los diálogos en auténticos (γνήσιοι), unánimemente rechazados (νοθεύονται . . . . ὁμολογουμένως) y dudosos, se encuentra en DIÓG. L., III, 57; cf. II, 64 y 105, — En el centro de la página: Tres cuartas partes fueron declaradas no auténticas: por C. SCHAARSCHMIDT, *Die Sammlung der platonischen Schriften,* etc., Bonn, 1866. — ARISTÓTELES: *Pol.,* B 6, 126S [a], 10.

2ӧ3 1) Un "crítico precipitado": JOSEF SOCHER, *Ueber Platons Schriften,* Munich, 1820, p. 265.

2) Cito a UEBERWEG, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften,* Viena, 1861, p. 180. — SCHLEIERMACHER, su traducción alemana de Platón, I, 1 [3], 25.

294 1) La colección de los testimonios aristotélicos se encuentra sobre todo en UEBERWEG, *l. c.,* 131*ss.*, quien señala a sus predecesores, y en BONITZ, *Index aristotelic.* (en el 5º tomo de la ed. de la Academia de Berlín, s. *v.* Πλάτων.

Las siguientes declaraciones pueden poner en evidencia el abuso de este método: SUCKOW *(Die wissensch. u. künstl. Form der plat. Schriften,* p. 180) : "El índice ... nos enseña cuáles son los diálogos que, además" [de ocho obras principales, antes señaladas] "son eventualmente auténticos . . . de modo que a base de ellos se complete la colección". En forma similar, SCHAARSCHMIDT (*l. c.*, p. 83) : "Porque una vez establecido que algunas partes de este corpus deben ser eliminadas por no pertenecer a Platón, resulta obvio que también en cuanto a sus demás partes . . . el mero hecho de que le sean atribuidas carece de todo valor para la confirmación de su autenticidad." ¿A quién —podríamos preguntar—

se le ocurriría proceder en forma análoga para las obras de otros escritores antiguos? V. *g.* en la antigüedad se enumeraban 425 discursos de Lisias, entre los cuales los críticos reconocían tan sólo algo más de la mitad como auténticos (cf. PLUTARCO, *Vitae decem oratorum,* c. 3, *Mor.,* 1018, 48 DÜBNER). Nadie entre nosotros reconoce por definitiva aquella distinción hecha por CECILIO y DIONISIO; no obstante, nadie pretenderá declarar auténtico un discurso antiguo con la única condición de que su autenticidad se confirme por un testimonio coetáneo o al menos casi coetáneo. La obligación de suministrar las pruebas corresponderá siempre a quien discuta la tradición, y no a quien la reconozca; puede ser que ésta no posea plena fuerza probatoria, pero de todos modos crea una presunción de mucho peso.

2) Tardó mucho en lograrse;cf. BONITZ, en *Hermes,* III, 447*ss.* El *Hipias Menor* cuenta con el testimonio de ARISTÓTELES, *Met.,* Δ 29. 1025 [a], 6*s.*, *y* además, según parece muy probable después del reciente estudio de O. APELT (*Platonische Aufsätze,* 236), por E 1, 1129 [a], 14, en comparación con *Hip. Men.,* 375 [d]*s.*

295 1) El dato lingüístico-estadístico lo tomo de las investigaciones de LEWIS CAMPBELL: *Sophistes and Politicus of Plato,* Oxford, 1867, p. XXXI, que durante mucho tiempo fueron ignoradas a pesar de que han abierto nuevos horizontes. La "Introducción general" fué traducida al alemán por I. GOLLING, en *Zeitschr. f. österr. Gymn.,* 1897, pp. 29*ss.*

297 1) Refiérome a los escritos de COLOTES (un discípulo favorito de Epicuro) contra el *Lisis* y el *Eutidemo* de PLATÓN, de los que nos han llegado algunos escasos fragmentos entre los papiros de Herculano (*Collectio altera,* VI). Restos mucho más considerables del *Laques,* Mus. Brit., Pap. 187 verso — que, aunque sin indicación de autor, guardan a mi juicio cierta importancia para nuestro problema.

2) El índice de ARISTÓFANES nos es conocido únicamente a través de DIÓG. L., III, 61; el de TRASILO (identificado habitualmente, aunque sin argumentos decisivos, con el matemático sinónimo, contemporáneo de Augusto y Tiberio, cf. COBET, *Mnemosyn.,* N. S., III, 160) por la misma fuente, III, 56ss. Trasilo no se limitó a componer su lista a base de criterios personales, como se ha deducido con buena razón fundándose en lo siguiente: a pesar de que exprese sus dudas —que, por cierto, no parecen puramente subjetivas— con respecto a la autenticidad de un diálogo (en DIÓG. L., IX, 37: εἴπερ οἱ Ἀντερασταὶ Πλάτωνος εἰσιν [Si es cierto que "Los rivales en amor" es de Platón]), no por eso lo excluye de su lista. De ahí se sigue que debía guiarse por una autoridad que difícilmente habrá sido otra que la de ARISTÓFANES, cuya lista, en la medida en que la conocemos, concuerda perfectamente con la de TRASILO: cf. GROTE, *Plato,* I, 165.

298 1) Sobre el origen presumiblemente bibliotecario de la mayoría de las conjeturas dubitativas antiguas, cf. DIELS, en *Hermes,* XXII, p. 414.

2) La autenticidad del *Hiparco* la pone en duda ELIANO, *Var. hist.,* VIII, 2 (εἰ δὴ ὁ "Ιππαρχος Πλάτωνος ἐστι τῷ ὄντι [Si es cierto que el Hiparco es realmente de Platón]); la del segundo *Alcibíades,* ATENEO, XI, 506 C. (ὁ γὰρ δεύτερος ὑπό τίνων Ξενοφώντος είναι λέγεται [Pues algunos dicen que el segundo es de Jenofonte]); la de la *Epínomis,* DIÓG. L., III, 37 (τούτου δε καὶ τὴν 'Επινομίδα φασὶν είναι [y de éste dicen también que es la Epínomis], cf. también los *Proleg.* de OLIMPIODORO, c. 25, VI, 218 HERMANN, y SUIDAS, s. *v.* φιλόσοφος). Mi hipótesis de que Filipo fué el amanuense de Platón, se funda en *Index acad.,* col. III, donde al ἀναγραφεὺς τοῦ Πλάτωνος καὶ ακουστής [secretario y oyente de Platón] se le llama también αστρολόγος [astrónomo]. Este último calificativo *es* aplicable a Filipo; en el pasaje citado se habla del Platón de la última edad, y sin duda tiene cierta probabilidad la suposición de que editara luego la obra postuma de Platón el que en aquel tiempo era su secretario privado. Añadiré que no puedo suscribir la opinión casi generalmente aceptada de que fué Filipo quien de hecho escribió la *Epinomis.* Estudiando la cuestión a fondo, se ve que, fuera del φασίν [dicen] de DIÓGENES, que no tiene mayor importancia, y de dos argumentos poco convincentes de OLIMPIODORO, *l. c.,* no hay más que la observación hecha en una obra juvenil de BOECKH (*In Platonis Minoem,* etc.) de que la *Epinomis* encierra muchos datos astronómicos y de que Filipo debía ser un astrónomo. BOECKH, quien en aquel tiempo contaba 20 años, indicó (p. 76), que en otra ocasión daría sus argumentos, pero a pesar de haber reproducido en varias oportunidades esa tesis, nunca llegó a apoyarla por medio de nuevos argumentos. Tampoco lo ha hecho nadie más, y, por consiguiente, quiero someter a discusión si aquella argumentación tan poco concluyente compensa un supuesto tan inverosímil en sí como que el hombre de confianza de Platón lo hubiera engañado en forma tan grosera, pues si el autor de la *Epinomis* no fué el mismo Platón, trató de producir la apariencia de serlo. Y eso podría hacerlo cualquiera, mas no precisamente el discípulo encargado de la edición de las obras postumas del maestro. No cabe tampoco la objeción de que la antigüedad aplicaba un criterio menos severo que el nuestro a semejantes prácticas. Esto rige para determinadas épocas y determinados sectores de la literatura. Pero de ningún modo vale en nuestro caso. Más adelante cuando tratemos del *Timeo,* observaremos el empeño y afán que ya los discípulos directos de Platón, como Espeusipo y Jenócrates, ponían en la tarea de verificar la opinión genuina del maestro a base de sus obras. Sin entrar en la discusión acerca de la autenticidad, FRANZ CUMONT llegó a comprobar últimamente que el autor de la *Epinomis* se hallaba familiarizado con las enseñanzas de la astronomía caldea (*Astrology and Reli-*

gion among the Greeks and Romans — 1912, pp. 48-51), y ese autor relaciona esa demostración obtenida de razones internas con la extraña anécdota que se narra en *Index Herculanensis* (ed MEKLER), p. 13.

Hablamos ya más arriba del criterio de PANECIO en contra de la autenticidad del *Fedón.* Pero tal atetesis es tan monstruosa que se han hecho toda clase de esfuerzos para interpretarla de otra manera o para convertir la negación de la autenticidad en desaprobación de su contenido. Así ZELLER en *Commenttiones Mommsenianae,* p. 402ss. Mas su argumento principal: que uno de los informantes revela su ignorancia al hablar de "un tal Panecio" carece de fuerza probatoria, antes bien el Παναίτιός τις [un tal Panecio] se usa despectivamente (como vió ya GROTE, *Plato,* I, 157). De modo muy similar, en EUSEB., *Praep. evang.,* XIV, 18, 27, Aristocles, que no tenía nada de ignorante, menciona a 'Αναξάρχου τινός [un tal Anaxarco], e *ibid.,* 29 llama Αἰνεσίδημός τις [un tal Enesidemo] al famoso escéptico. La arbitrariedad de Panecio puede compararse únicamente con el coraje del neoplatonismo que ni siquiera hesitaba en negar autenticidad a la *República* platónica; cf. FREUDENTHAL en *Hermes,* XVI, 201ss.

299 1) Menos fundamentada parece la atetesis del *Ion,* opúsculo que ya debería estar a cubierto de dudas gracias al genial parangón de los anillos magnéticos (533 [d]): Así como el imán atrae un anillo de hierro, éste magnetizado atrae otros más y así sucesivamente, del mismo modo se encuentra la Musa frente al poeta, éste ante sus oyentes y éstos, cuando pronuncian su obra, ante otros oyentes. El tantas veces discutido diálogo encontró recientemente un decidido defensor en WALTHER JANELL, *Quaestiones Platonicae,* pp. 325ss., así como también el *Hipias mayor* en OTTO APELT, *Neue Jahrbücher,* XIX, fasc. 4, pp. 62ss. HANS RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung,* pp. 412-419, como también HERMANN REUTHER, en su disertación *De Epinomide Platónica,* Leipzig, 1902, se empeñan en demostrar detenidamente la autenticidad de la *Epinomis.*

2) Respecto de estas cartas no cabe sustentar una atetesis general ni su contrario. Y en realidad se ha renunciado a hacerlo así. En forma más detenida, CONSTANTIN RITTER trata el tema en sus *Neue Untersuchungen über Platón,* pp. 327ss. El propio V. WILAMOWITZ, que en la actualidad es el más escéptico en lo que atañe a este tema, declara en *Aristóteles und Athen,* I, 334, n. 33: "Me parece que mucho habla en pro de la autenticidad de esta carta platónica" (la 6ª). Por otra parte, BLASS, *Rhein. Mus.,* LIV, 36, quiere hacer una excepción con la primera carta —dirigida, dicho sea de paso, por Dión a Dionisio— discute la 12ª y "ni siquiera" admite discusión acerca de las cinco cartas que nos han llegado por una fuente distinta de los manuscritos de las obras platónicas. En forma similar, CHRIST, *Platonische Studien,* Munich, 1885, p. 26, pone en duda varias cartas, entre ellas especialmente la 7ª y la 8ª; es

muy acertada su observación de que las 13 cartas mencionadas por Trasilo (DIÓG. L., III, 6) y que, por tanto, por las razones que ya hemos indicado, caen casi seguramente entre las ἐπιστολαί [epístolas] de la lista aristofánica (DIÓG. L., III, 62), son de todas maneras tan viejas que no cabe hablar de "ejercicios escolares de los sofistas" u otras explicaciones por el estilo (p. 25). CHRIST, pp. 26, dilucida asimismo con toda perfección y desvirtúa el argumento principal contra la autenticidad (argumento más a menudo sentido como impresión que formulado): la contradicción que reina entre el "mundo de los ideales", en el cual vive Platón a juzgar por sus obras, y las preocupaciones cotidianas, que en las cartas ocupan un lugar que dista mucho de ser insignificante. Me parece digno de especial atención lo que aduce para demostrar el carácter auténtico de la carta 13ª: así, la alusión de ARISTÓTELES (*Metaf.*, Δ 5, 1015 a, 25) referente a un pasaje de esa carta (362 b) — alusión muy similar a la que sirvió para comprobar la veracidad de un informe biográfico (cf. nota de p. 285). Las objeciones al respecto que hace v. WILAMOWITZ, *Hermes*, XXXIII, 492ss., me parecen de antemano refutadas por BLASS, *l. c.*, y por el mismo CHRIST, con el cual concuerda en lo referente a los indicios de la edad de la madre de Platón. También OTTO CRUSIUS, en su discurso conmemorativo para W. v. CHRIST, aboga ocasionalmente por la autenticidad de la carta en cuestión.

Resumiendo podemos decir que la corriente conservadora viene imponiéndose visiblemente en lo que atañe a este interrogante. De otra parte es cierto que GROTE se propasó al tomar por asegurado contra toda duda el Corpus Platonicum entero, tal como lo atestimonia Trasilo. Creemos haber refuado su suposición fundamental, es decir la existencia de una biblioteca de la escuela que conservara los escritos de Platón y que como fuente fué todavía accesible a Aristófanes (*Platonische Aufsätze*, II); y no vale discutir sus ocasionales intentos de interpretación desdeñando las expresiones de duda por parte de los mismos antiguos (cf. *Plato*, I, 167s.). Mas cabe reconocer los frutos de sus ironías sobre el abuso con los "sentimientos de Platón" y de sus advertencia contra las burdas contradicciones de la crítica subjetiva. También el auge del criterio histórico ha contribuido en grado creciente a dejar sin fundamento las construcciones demasiado arriesgadas. A nosotros nos parece casi increíble que, hace setenta y tantos años, el más eminente veterano de la historia de la filosofía pudiera declarar, oponiéndose al testimonio inequívoco de Aristóteles, que las *Leyes* no pertenecen a Platón. Cabe agregar aquí una doble consideración. Adviértase la asombrosa falta de consecuencia que tantas veces es de observar en este terreno. Se considera nulo el testimonio positivo formulado en pro de la autenticidad por un Eliano o un Ateneo; mas basta una duda ligeramente insinuada por los mismos autores, aun cuando se halle en contradicción con el testimonio de los alejandrinos medio milenio más antiguos, para con-

siderarla argumento no sólo en contra de éstos en lo referente a un caso aislado sino para poner en entredicho el Corpus Platonicum entero. — Y en cuanto a lo que se rechaza fundándose en razones intrínsecas, añadiremos a lo expuesto en el texto (pp. 294*ss.*) una advertencia ulterior adquirida por propia experiencia: Quien se sumerge en el estudio de alguno de los diálogos menos eminentes, observará fácilmente tropiezos que parecen justificar una condena; mas leyendo rápidamente una serie de diálogos, uno tras otro, muchas veces ocurre que una primera impresión de esta índole se ve corregida y eliminada por otra segunda. Lo que nos pareció extraño en A, volvemos a encontrarlo en B, y esta vez reunido con argumentos positivos que excluyen toda idea de una fuente ajena a Platón.

3) Las dos citas proceden de DIÓG. L., III, 38 (en contra, CICERÓN, *Orator,* 13, 41) y III, 35.

300 1) Cf. *Simposio,* p. 193 [a] y *Menón,* p. 90 [a], en comparación con JENOFONTE, *Helén.,* III, 5, 1. Hasta ahora, estas alusiones no fueron objeto de interpretación distinta que merezca cierto crédito.

2) Para las cuestiones aquí tratadas es fundamental la obra de FRIEDRICH UEBERWEG, que mereció el premio de la Academia de Ciencias de Viena: *Untersuchungen über die Echteit und Zeitfolge platonischer Schriften,* Viena, 1861. Con especial éxito trató de las alusiones anticipadas y regresivas en las obras platónicas SIEBECK, *Untersuchungen zur Geschichte der Philosophie,* pp. 107 [2]. También el autor se lanzó por ese terreno en sus *Platonische Aufsätze,* I. En forma de resumen habla del tema entero HANS RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung,* Leipzig, 1900, indagación, ésta, que se impone por su método sólido y sensato, que acierta seguramente en todos los puntos principales.

3) El método lingüístico-estadístico fué iniciado por dos investigadores cuyos trabajos, independientemente entre sí, concordaron esencialmente en sus resultados. Fué el primero de ellos LEWIS CAMPBELL en su edición antes citada (véase nota a pág. 295) y más adelante en una importante digresión de la edición de la *República* platónica, redactada por él y JOWETT, Oxford, 1894, II, 46*ss.*, así como un estudio sobre el pasaje del *Parménides* (*Classical Review,* vol. X). Posteriormente, WILHELM DITTENBERGER publicó su estudio "Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonisehen Dialoge", en *Hermes,* 1881, XVI, 321ss. Entre los demás han contribuído con trabajos importantes: F. BLASS (1874) quien demostró que Platón, cuando viejo, evitaba el hiato (*Die attische Beredsamkeit,* II, 426ss. = II 2, 458); M. SCHANZ, en *Hermes, XXI* (1886), 439*ss.*; CONSTANTIN RITTER, *Untersuchungen über Plato,* Stuttgart, 1888, y *Neue Untersuchungen,* sobre todo el Nº V (1910); HANS V. ARNIM, en el curso de invierno de 1896/7 de la Universidad de Rostock: *De Platonis dialogis quaestiones chronologicae.* Toda la bibliografía de este tema

se halla reunida y aquilatada en el libro de LUTOSLAWSKI, *The origin and growth of Plato's Logic,* Londres, 1897. El propio autor informó sobre los progresos en la misma materia en *Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik,* vol. 109, 162*ss.* y en *Anzeiger der kaiserl. Akademie der Wissenschaften,* edición del 20/4/1898. En la misma publicación, Nº 18 de 1911, H.v. ARNIM escribió un resumen interino sobre *Spraliche Untersuchungen zur Chronologie der platonischen Dialoge.* Puedo dejar constancia de que el estudio de v. ARNIM no sólo confirma los resultados logrados hasta ahora por otros investigadores en cuanto al orden cronológico de las obras de la ancianidad platónica, sino que intenta establecerlo aun para los diálogos de los períodos precedentes.

LIBRO V, CAPITULO TERCERO

305 1) K. F. HERMANN en su obra *Geschichte und System der platonischen Philosophie,* 1ª (única) parte, Heidelberg, 1839. El mayor mérito de Hermann consiste en haber emancipado la investigación platónica de las fascinadora e ingeniosa, mas engañosa, construcción de Schleiermacher, que pretende que Platón había concebido en su juventud un plan de sistemática actividad literaria en el campo de la filosofía, que llegó a realizar en el curso de su vida larga. Cada diálogo anterior habría de preparar al lector para el próximo, de modo que el conjunto de los diálogos formase por decir así un sólo curso de filosofía. Prescindiendo de la fundamentación insuficiente de la hipótesis y de lo forzado de su aplicación, se presta a tres objeciones de índole decisiva. En efecto sería milagroso suponer que aun un genio filosófico concibiera en temprana juventud un plan que hubiese de abarcar toda su carrera, más milagroso aún suponer que se hubiera atenido a él sin ser turbado por su desarrollo interior ni por influjos exteriores; y finalmente el milagro mayor sería que hubiese dado tanta importancia al orden cronológico de su obra y a la jerarquía de la enseñanza que de ella se pudiera obtener, sin que, por otra parte, indicara tal sistema a la posteridad por medio de alguna señal clara e inequívoca. Al derrocar aquella ficción, Hermann allanó el terreno para la consideración histórica del fenómeno integral e hizo factible al mismo tiempo la comprensión serena y el aprecio justo de las obras individuales, sustrayéndolas así de una manera fundamental al afán hipercrítico de los atetéticos.

2) ARISTÓTELES: *Metaf.,* A, c. 6 y M, *e.* 4 (1078 b, 30: ἀλλ᾽ ὁ μὲν Σωκράτης τα καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει *κτέ.* [Pero Sócrates no hacía de lo universal algo separado]).

306 1) Precursores de K. F. HERMANN: me refiero sobre todo a FRIEDRICH AST, *Platons Leben und Schriften,* Leipzig, 1816. Este erudito colocó con algún acierto el *Protágoras* a la cabeza de la serie "socrá-

tica" (p. 56) ; mas hizo seguir como segunda obra el *Fedro* (pp. 82ss.) y, después del *Gorgias,* el *Fedón* como cuarta (p. 141),

307 1) Quien mejor caracterizó y elucidó el período de la vejez de Platón fué CAMPBELL en sus obras ya citadas. Su cronología concuerda casi en todos los puntos con la de DITTENBERGER, *l. c.* FRIEDRICH UEBERWEG se aproximó ya en 1854 en medida apreciable a la solución ahora lograda de los problemas. En su estudio "Ueber die platonische Weltseele", *Rhein. Mus., N. F.,* IX, que a nuestro parecer merece el primer premio entre todos los estudios que sobre Platón conocemos, distinguió tres series de obras, *según* en ellas se trate o no de la teoría de las ideas y según las modificaciones de la misma, atribuyendo el *Fedro* al segundo grupo, el *Timeo* al tercero, que inicia con el *Parménides* (pp. 52ss.). En aquel tiempo, UEBERWEG se mostró todavía libre del escepticismo que más adelante le indujo a discutir la autenticidad del *Parménides* y del *Sofista.* (Cf. pág. 70).

309 1) RAEDER, *l. c.,* p. 93. BRUNO KEIL (*Athenische Mitteilungen,* XX, 75) cree que la fecha de redacción de este diálogo debe situarse entre 394 y 388, de acuerdo con las alusiones que contiene.

312 1) La tesis de *Hipias menor* la encontramos también en JENOFONTE, *Memor.,* IV, 2, 19*s.,* ofrecida asimismo con la expresión de un descontento interior. Entre las eventualidades que aquí se ofrecen, la más probable es, a nuestro parecer, suponer que Jenofonte conocía y se fundaba en el diálogo platónico. De una manera muy similar a la nuestra (p. 314), O. APELT, en su estudio tan fecundo en resultados "Die beiden Hippias-Dialoge" *(Platonische Aufsätze,* 203ss.) trata del objetivo del *Hipias menor.* Cf. sobre todo p. 226: "Trátase en suma de la σοφία [sabiduría], es decir de aquella comprensión máxima y elevada por encima de todos los conocimientos especiales acerca de la suprema finalidad de todo hacer y obrar...". En el mismo lugar, el autor citado logró demostrar la tesis muy verosímil de que el *Hipias mayor* estaba destinado a completar el diálogo menor y a suministrar la solución del enigma ofrecido en aquél, donde se investiga el concepto de lo καλόν [bello] que se equipara a lo ἀγαθόν [bueno, virtuoso].

315 1) Siebeck incurrió en este punto en un error muy instructivo. En la *República,* IV, 430 [b], se ofrece una definición de la valentía, y poco después, en 430 [c], se promete una pronta exposición más detallada de este concepto. Esto no debe tomarse sino como una promesa no cumplida, como anuncio de una intención que el pasaje de la *República,* VI, 486 [a-b], realiza tan sólo en forma imperfecta. SIEBECK por su parte, empero, refiere el mismo anuncio al *Laques* (*l. c.,* p. 127) y, en consecuencia, intercala este diálogo en aquel libro de la República. Mas como pospone con cierta probabilidad el *Protágoras* al *Laques* (p. 120) y hace se-

guir a aquél el *Gorgias y el Menón, y* asimismo coloca el *Fedro* en un período posterior al *Gorgias (p.* 129), toda la época media de la actividad literaria de Platón queda recargada en un grado sobremanera inverosímil, en tanto que la labor anterior resulta casi completamente vacía (sin hablar del testimonio opuesto de los criterios estilísicos). Por otra parte, un estudio más detenido de la confrontación de la *República,* 430 [b], con el *Laques,* 196 [d], no lleva de ningún modo a la conclusión de Siebeck en el sentido de que el *Laques* contiene "el cumplimiento de la promesa dada en la *República,* 430 [e]" (p. 127). En el pasaje del *Laques*, el concepto del coraje animal se moldea y por decir así se elabora a base de numerosos casos individuales, mientras que el pasaje de la *República* lo aplica a manera de un dominio logrado y con perfecta seguridad. De ahí que el orden inverso resulta mucho más probable. Cuando V. ARNIM, *De Platonis dial. quaest. chronolog.*, pone también el *Laques* en una fecha posterior a la nuestra, aunque no tan tardía como la de SIEBECK (p. 19), nos parece que sobreestima en mucho la fuerza probatoria de algunas pocas fórmulas de contestación.

319 1) Entre los desvarios más extraños de la hipercrítica ha de contarse el hecho de que aun el *Cármides,* diálogo delicioso, al par con el *Lisis* —"dos joyas en la corona de la lucubración platónica, de tamaño reducido pero de facetas finísimas" (LEHRS, *Platos Gastmahl und Phädrus,* XV)— vinieran a ser proscritos hasta en nuestros días por AST, SOCHER y otros.

324 1) Sobre el paralelismo entre el *Cármides,* 174 b y el *Gorgias,* 499 [b], llamó la atención mi admirado maestro BONITZ, en *Platón. Studien* [3], 251 — obra ésta a que nuestra exposición debe mucho en este como en otros puntos.

325 1) La suposición de que el *tercer* ensayo de definición tiene su fuente en otro socrático, probablemente en Antístenes, la expresó JÖEL, *Der echte und xenophontische Sokrates,* I, 490, y II, 2, 1097, en tanto que H. GOMPERZ, en *Jahresberichte Archiv*, XIX, 525, trató de confirmarla.

LIBRO V, CAPITULO CUARTO

329 1) GEORGE GROTE, *Plato,* II, *45.*

833 1) La suposición de BONITZ de que Platón "no ofreción en serio" la argumentación de que tratamos (*Protág.*, 332 [a]) (*l. c.*, 265), resulta, a mi juicio, en franca contradicción con el hecho de que Platón no pudo todavía tener conciencia perfecta del doble sentido de αφροσύνη [insensatez, locura] en un período en que era socrático puro. Porque esa

diferenciación estricta se opone irreconciliablemente a la doctrina intelectualista según la cual la voluntad se determina exclusivamente por la inteligencia o comprensión. Extraña ver que Eonitz incurriera en ese olvido y que al mismo tiempo no advirtiera que el Platón de esa discusión asume precisamente la posición del Sócrates jenofontino. El mismo BONITZ formula "la proposición, que Sócrates intenta probar" y que según él no afirma en serio, como sigue: "σωφροσύνη καὶ σοφία τσύτό [la prudencia y la sabiduría son lo mismo]", sin que aparentemente ee acuerde para nada del pasaje de las *Memorabilia* (III, 9, 4) : σοφίαν . . καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν [no distinguió la sabiduría y la prudencia].

El hecho acertadamente destacado por Bonitz, de que Platón se adelante en este pasaje más de lo acostumbrado en la definición de las diferentes virtudes, se explica, a mi parecer, prescindiendo de la relativa falta de independencia del autor todavía joven, por la diferencia de los puntos de vista que rigen aquí y en otras partes. En el *Protágoras* se trata de la tarea de exponer y confirmar la trabazón interna de las doctrinas fundamentales socráticas frente a la concepción común de *la* vida, representada por un brillante exponente. Así, pudo ocurrir fácilmente que las diferentes doctrinas se presentaran en una forma que en grado sumo discrepasen de la opinión corriente y que por tanto aparece muy conceptuosa, mientras de manera exagerada se hizo caso omiso de los puntos de contacto entre la concepción nueva y la generalmente reconocida, puntos que de hecho existían y en otras oportunidades se mencionaron detenidamente. De ahí resulta aquella preferencia de la paradoja, que determinó también el matiz asombroso, exclusivamente hedonista, de la discusión final.

334 1) Un "juego penoso": cf. *Parménides,* 137 b πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν [jugar a un juego parecido a una ocupación]).

S37 1) Mucho ha que el autor, y del mismo modo TEICHMUELLER (*Literarische Fehden,* II, 52), hicieron suya la idea de que Platón polemizaba aquí *(Protágoras,* 349 e *ss.*) contra JENOFONTE, *Memor.,* IV, 6, 10ss. Pero aun poniendo a un lado las dificultades cronológicas. que difícilmente podrían salvarse: habría constituído una polémica demasiado peregrina que pocas veces encontraría un lector comprensivo.

341 1) *Leyes, V,* 732 e. Este paralelo debería bastar por sí solo para eliminar la opinión, antes general pero aún hoy no del todo desaparecida, que dice que la exposición "hedonista" al final del *Protágoras* no pretendía ser tomada en serio. Por lo demás, también el libro IX de la *República (576* c-588 a) contiene una indagación que enumera y discute las sensaciones de placer y dolor (las ἡδοναί y λῦπαι) como elementos de la felicidad y de su contrario (ευδαιμονία y ἀθλιότης).

LIBRO V, CAPITULO QUINTO

345 1) El curso de las ideas y la estructura interior del *Gorgias se* hallan perfectamente expuestos por BONITZ, *l. c.,* 1-46. ·

350 1) El asombro de los lectores antiguos: cf. nota de pág. 360.

352 1) Los múltiples y fuertes rasgos de influjo pitagórico en el *Gorgias* apenas han sido advertidos hasta ahora por los intérpretes, y de todos modos no fueron debidamente comentados. No veo que en las introducciones de SCHLEIERMACHER y de JOWETT ni tampoco en el *Plato* de GROTE (cap. XXII) se haga ninguna indicación en este sentido. En la introducción de GERCKE (*Platons ausgewählte Dialoge, erklärt von H. Saupe,* III, edición de A. GERCKE) nos encontramos con una indicación de carácter meramente accidental que refiriéndose a un solo pasaje (493 [a]) dice: "Él [a saber, el Sócrates histórico] no habría invocado nunca la autoridad de doctrinas pitagóricas". Y, sin embargo, en este sentido tenemos también los pasajes citados en nuestro texto: 465 [b-c]; 505 [e]; 507 [e]-508 [a] y varios otros.

359 1) La narración sobre el juicio de los difuntos representa el primero de los mitos escatológicos con que tropezaremos en Platón. Del conjunto de ellos trataron en 1893 DÖRING (*Archiv f. d. Gesch. d. Philos.,* VI, 475ss.) y A. DIETERICH en su *Nekyia,* llegando a conclusiones que concuerdan en lo esencial. Ambos retrotraen aquellas narraciones a fuentes órfico-pitagóricas. Me parece muy lograda la prueba que suministra Dieterichs para demostrar que PLUTARCO, *De latenter vivendo fin.* (*Mor.,* 1382. 12ss. DÜBN.) coincide con *República,* 614 [e] y que las dos obras deben fundarse en un poema de Píndaro que no se ha conservado (p. 120s.). Entre las observaciones de Döring destacamos las referentes a la profundización de la teoría del talión en Platón (p. 488).

360 1) Sobre este diálogo perdido de Aristóteles que llevaba el título de Νήρινθος [Nerinto], cf. BERNAYS, *Die Dialoge des Aristóteles,* pp. 89ss. Para lo siguiente, cf. ATENEO, XI, 505 D-E. Para la "discusión sobre el valor . . . del arte oratorio", cf. QUINTILIANO, II, 15, 24ss. y el estudio del autor: "Die herkulanischen Rollen". III, *Zeit schr. f. Österr. Gymn.,* 1866, 697ss. Los dos discursos de Arístides se titulan πρὸς Πλάτωνα TOPÍ ρητοριχής [A Platón acerca de la retórica]. En el discurso ὑπὲρ των τεττάρων [En favor de los cuatro] se encuentra (II. 99. 7 DIND.) el pasaje a que se hizo referencia en págs. 351 y 361: εἶτ' ἐλέγχειν μὲν βούλεται ρητορικήν, κατηγορεῖ δὲ των τυράννων καὶ δυναστών, τὰ ἄμικτα μιγνύς [Luego quiere enjuiciar a la retórica, pero acusa a los tiranos y a los gobernantes, confundiendo cosas que no se pue-

den mezclar]. — La réplica de PORFIRIO se halla mencionada en el lexicógrafo SUIDAS, *s. v.* Πορφύριος.

362 1) En su introducción, GERCKE tuvo el mérito de haber aclarado el vínculo entre el libelo de POLÍCRATES y el *Gorgias* platónico (*l. c.*, XLIII*ss.*). No es imprescindible su hipótesis de que LIBANIO hiciera uso de la apología para Sócrates de LISIAS. Por otra parte, Gercke dejó de advertir un punto importante: Libanio cita en § 139 (p. 70 ROGGE, Amsterdam, 1891) el siguiente de los puntos de acusación: ἀλλ' ἀργούς, φησιν, ἐποίει Σωκράτης [Pero dicen que Sócrates hacía a los hombres perezosos], exponiéndolo ampliamente hasta § 146 (p. 73 R·). Con esío cotejo yo el pasaje del *Gorgias,* 515 ᵉ: ταυτὶ γὰρ εγωγε ακούω, Περικλέα πεποιηκέναι 'Αθηναίους αργούς καὶ δειλούς καὶ λάλους καὶ φιλαργύρους, εἰς μισθοφορίαν πρώτον καταστήσαντα [Pues yo oigo <decir> esto: que Pericles ha hecho a los atenienses perezosos, cobardes, charlatanes, codiciosos, al establecer por primera vez las funciones asalariadas]. He aquí lo que acostumbramos llamar volver la hoja. Debería extrañar que al πτωχός άδολέσχης [pobre charlatán] como Eupolis llama a Sócrates (cf. nota 1 de pág. 65), no le hubiera alcanzado asimismo el reproche de haber calificado de charlatanes a los atenienses, y que Platón devuelve declarando καὶ λάλους [y charlatanes]. Y cuando en seguida se habla de la μισθοφορία [función asalariada], hay que pensar inevitablemente en los estadistas democráticos que gobernaban en la primera década del siglo IV, los cuales, como por ejemplo Aguirio, hicieron un uso más extenso de las pagas para el pueblo y las aumentaron, prosiguiendo así la política de Pericles (cf. ARISTÓTELES, 'Αθην. πολιτ. [La República de los atenienses], col. XXI, con el comentarlo de KENYAN, *l. c.*, p. 131 ³). El segundo punto esencial de la acusación se encuentra en Libanio, § 167*ss.* (p. 82s. R.) : El acusador elogió a Solón y Teseo καὶ διεξῄει τοὺς τοις σοφισταῖς οὐ συγγενομένους, ὡς αγαθούς ἄνδρας γεγενημένους, τὸν Μιλτιάδην, τὸν Θεμιστοκλέα, τὸν 'Αριστείδην *κτέ.* [y mencionaba a los que no frecuentaban a los sofistas, considerándolos hombres buenos, a Milcíades, a Temístocles, a Arístides, etc.]. "La réplica de Platón la encontramos en el Gorgias", así advierte acertadamente GERCKE, *l. c.*, p. XLVII, es decir en la contraacusación precisamente de los estadistas ensalzados. La licitud de estas conclusiones me parece fuera de toda duda. No puede discutirse que Libanio hizo uso de una fuente que no ha llegado hasta nosotros, dado que nos encontramos con una Cantidad de pasajes que excluyen enteramente el supuesto de una ficción libre, antes bien sólo pueden comprenderse como réplicas contra acusaciones tradicionales, de las cuales no nos dan información ni la *Apología* platónica ni Jenofonte. Así, sobre todo el pasaje mencionado, § 167 (p. 82 ROGGE). Y como uno de los ñocos puntos que nos proporciona al respecto el libelo de Polícrates, indica los méritos de Conón (FAVORINO en DIÓG. L., II, 39), y como Libanío trata precisamente de

Conón y su cómplice Trasibulo (§ 177, p. 86 R.), la cuestión principal parece que se sustrae a toda discusión futura. Sobre la inversión de la relación que ofrece v. WILAMOWITZ en *Berlin. Sitzungs-Berichte* del 26/10/1898, no podremos juzgar antes de conocer los fundamentos de su opinión.

363 1) Los sofismas aquí examinados se encuentran en *Gorg.*, 474 [e]ss.; 476 [b]ss.; el primer miembro de la segunda pareja (pág. 367): 497 [e]ss.; el segundo paralogismo (pág. 369): 496 [e]ss.

367 1) Cf. RUDOLF v. LHERING, *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz*, Leipzig, 1884, pp. 245ss.: "En el Olimpo de los conceptos jurídicos" (p. 285). La cita de las *Leyes*: V, 734 [c-d].

369 1) En las *Leyes*, I, 631 [b-c], PLATÓN reconoce multitud de bienes, entre los cuales la sabiduría figura como el supremo; en el *Eutidemo*, 281 [e], aparece como el único bien.

370 1) Aquí cabe citar también a GUYAU, quien en su *Esquisse d'une morale sans obligation et sanction*, p. 91, demuestra en forma muy convincente que el apetito que precede al goce no debe, ni mucho menos, hacerse sentir como dolor. El hambre extrema causa penas, pero el apetito produce una sensación agradable. La satisfacción de un deseo se halla precedida por un placer y no por una sensación de displacer, siempre y cuando el deseo no llegue a alcanzar cierto grado violento y cuando su satisfacción aparezca como accesible y próxima a realizar.

371 1) Los dos pasajes contradictorios: *Gorg.*, 460 [b], (οὐκοῦν κατά τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος; [¿Acaso según ese razonamiento no es justo también el que ha aprendido cosas justas?]) y 525 [c]: (οὐ γάρ οἷόν τε ἄλλως αδικίας ἀπαλλάττεσθαι [pues no es capaz de otra manera (o sea: sin castigo) de apartarse de la injusticia]).

372 1) El cotejo de los diferentes criterios éticos, en las *Leyes*, II, 663 [d] y V, 734.

374 *1)* El enunciado de tinte cínico en el juicio de los difuntos, 525 [d]. Para lo siguiente, cf. PÍNDARO (Fragm. 133 BERGK - conservado en el *Menón* platónico, 81 [b]); *Empédocles* (457ss. STEIN.).

LIBRO V, CAPITULO SEXTO

375 1) La piedad (ὁσιότης) aparece como una de las virtudes cardinales en *Protág.*, 330 b, *Laques*, 199 [d]; por el contrario, la *República* no conoce sino las otras cuatro virtudes cardinales. (Una dificultad,

aunque no creo que sea insuperable, ofrécenos a este respecto el *Gorgias* que, según las investigaciones lingüístico-estadísticas de v. ARNIM, parece datar de una fecha posterior, si bien próxima, a la del *Eutifrón*. En vista de ello, no se arriesgará demasiado suponiendo que la expresión hasta cierto punto accidental acerca de lo ὅσιον [sagrado] puede haberse formulado aun después de que Platón adquiriera ya su nueva concepción acerca de la ὁσιότης o εὐσέβεια [piedad], como ánimo que acompaña la acción proba y justa. La concepción radical del sacrificio y oración que aquella implica, no hacía falta en toda oportunidad, así cuando el contexto excluía su fundamentación). SCHLEIERMACHER, I, 2 [3], 38, interpretó ya nuestro diálogo como advertencia necesaria respecto a la eliminación de la ὁσιότης [piedad], pero la relacionó con el *Protágoras* solamente. Según indica LUTOSLAWSKI, *Plato's Logic*, p. 200 — otros adujeron también el *Gorgias*. Nuestro orden cronológico concuerda con el de K. F. HERMANN, aunque éste lo motiva de modo completamente distinto. Sobre la atetesis de AST prefiero guardar silencio.

376 1) Compárese la *República*, II, 378, con esta crítica de los mitos de Cronos y de Uranos.

379 1) Me refiero en este lugar a la excelente exposición que dió BONITZ, *Platonische Studien*[3], 227ss., sobre todo 234s.

383 1) Sobre el positivismo en la moral, cf. UEBERWG-HEINZE, *Grundriss*, etc., II [8], 226; también 309s. Muchos detalles ofrece CATHREIN, *Moralphilosophie*, I [2], 530. No sólo OCCAM y GERSON, sino aun DESCARTES y PUFENDORF figuran entre los clásicos del positivismo moral.

2) La cita está tomada de KANT: *Werke*, X, 184s., ed. ROSENKRANZ y SCHUBERT. Caracteriza el *Eutifrón* la ironía superior que juega con su objeto y que ya asoma en la introducción. No se injuria al acusador de Sócrates como en el *Gorgias* (486 [b]: κατηγόρου τυχών πάνυ φαύλου καὶ μοχθηρού [encontrando un acusador completamente vil y malvado]), sino que se le trata con desprecio frío e infinitamente distanciado. La misma superioridad se pone de manifiesto en el arte con que Platón sabe entrelazar el caso individual con la exposición fundamental que motiva, sin ningún esfuerzo ni siquiera la apariencia de una intención. Sobresale asimismo la gran madurez lógica del autor. Adviértase por ejemplo la estricta distinción entre οὐσία [sustancia] y πάθος [accidente] (11 [a]); el ἐπὶ πλέον [mayor extensión] de un concepto (12 [c]); el uso del término ὑπόθεσις [fundamento], que parece del todo ausente en el grupo del *Protágoras y* que aquí (11 [c]) adquiere un sentido más técnico que en el *Gorgias* (454 [c]); finalmente, una ulterior prueba del orden cronológico que afirmamos, es la manera precisa con que el concepto de lo ὅσιον [piadoso] queda supeditado al de lo δίκαιον [justo] (12 [d]), en agudo contraste con el *Gorgias* (507 [b], donde aparecen equipa-

rados de conformidad con la opinión vulgar. Declaramos de paso que el *Eutifrón* constituye la prueba tal vez decisiva contra la idea de GROTE de que los *Dialogues of search* son realmente comentarios sin resultado.

De la autenticidad del *Menón,* discutida por AST y SCHAARSCHMIDT, da fe ARISTÓTELES más notoriamente que de la del *Protágoras o* del *Gorgias.* Cf. los pasajes referentes en UEBERWEG, *Untersuchungen,* p. 139.

384 1) Sobre la definición del color por GORGIAS, cf. I, pág. 656.

386 1) Compárese *Menón,* 80 [d]: ἤ εἰ καὶ ὅ τι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσει ὅτι τοῦτό εστίν ὃ συ οὐκ ᾔδησθα; [y aunque lo encontraras por casualidad, ¿cómo sabrás que eso es lo que tú no conoces?] con JENÓFANES, fragm. 14 MULLACH (tratado por nosotros en I, págs. 200 y 349) : εἰ γαρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών | αυτός ομως οὐκ οἶδε κτέ. [pues aunque alguien dijera lo más completo, no obstante no lo sabría, etc.].

2) La cita de PÍNDARO: Fragm. 134 BERGK, *Poetae lyr.gr.* I [4], 428. Para la exposición geométrica en cap. 15, cf. CANTOR, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik,* I [2], 204s., donde se presenta "la demostración de la proposición pitagórica para el caso del triángulo isósceles rectangular". Cf. J. COOK, en *Journ. of Philol.,* vol. XXVIII, y APELT en la miscelánea dedicada al autor, pp. 290ss. Cf. también el pequeño estudio de PAUL TANNERY en sus *Mémoires scientifiques,* editas por HEIBERG y ZEUTHEN, París, 1912, I, 39-45.

387 1) El soborno de Ismenias que aquí se menciona, lo aprovecho más arriba, pág. 299, como indicio cronológico bien apreciable.

389 1) La conexión entre el recuerdo (ἀνάμνησις) y la noción de las causas (αἰτίας λογισμός) permanece oculta, puesto que esta última se concibe como referida al acontecer causal que como es sabido se comprueba por vía empírica. Platón no se refiere tanto a causas como a razones. Lo que le falta es el término deducción, mas lo que tiene presente es el conocimiento deductivo, el único que parece ofrecerle la certitud imperturbable y para cuya representación sensible la matemática le ofrece los ejemplos más idóneos.

390 1) En lo que sigue hago uso de algunos pasajes de mi estudio *Platonische Aufsätze,* I, Viena, 1887, pp. 5ss. Para la cronología del *Menón* podrá servir también el hecho de que no se hable de la piedad como virtud especial en varias partes donde venía a cuento (74 [a] y 88 [a]). Hasta donde este criterio permite decidir, debe atribuirse al *Eutifrón* una fecha anterior al *Menón.*

391 1) Palinodia de GORGIAS: adviértase la aguda contradicción entre

Gorgias 516 e/517 a

Σω. Ἀληθεῖς ἄρα . . . . οἱ ἔμπροσθεν λόγοι ἦσαν, ὅτι οὐδένα ἡμεῖς ἴσμεν ἄνδρα ἀγαθόν γεγονότα τὰ πολιτικὰ ἐν τῇδε τῇ πόλει.

[Sócrates: Eran pues ciertas las palabras anteriores, que nunca, según nuestros conocimientos, esta ciudad ha tenido un hombre de Estado cabal].

Menón 93 a

Σω. Ἔμοιγε, ὦ Ἄνυτε, καὶ εἶναι δοκοῦσιν ἐνθάδε ἀγαθοὶ τα πολιτικά, καὶ γεγονέναι ετι οὐχ ἧττον η εἶναι.

[Sócrates: Yo creo, Anito, que hay aquí hombres buenos en política, y que no hubo menos antes que ahora].

S9S 1) Elogio de Arístides en el *Gorgias:* εἷς δὲ καὶ πάνυ ἐλλόγιμος γέγονε καὶ εἰς τοὺς ἄλλους Ἕλληνας Ἀριστείδης ὁ Λυσιμάχου [hubo uno cuya opinión se oyó muy especialmente <por el prestigio de su correcta administración>, aun entre los griegos de otras regiones, fué Arístides, el hijo de Lisímaco].

394 1) Sobre la remisión que en el *Fedón* (72 e ss.) se hace al *Menón* (81 a ss.), cf. SCHLEIERMACHER, II, 3[3], 11; UEBERWEG, *Untersuchungen,* 289s.; SIEBECK, *Untersuchungen* [2], 111; éste último reconoce también "la prioridad del *Protágoras* con respecto al *Menón y* al *Gorgias*" *(ibid.* 129), mientras que UEBERWEG, *l.c.*, 296, señala con perfecta razón que "el *Menón* debe haber sido redactado por lo menos después del *Gorgias*".

LIBRO V, CAPITULO SÉPTIMO

395 1) En una polémica contra Platón, ARISTÓTELES (*Política* B 4, 1262 b, 11) habla de ερωτικοί λόγοι [palabras de amante] al referirse al discurso de Aristófanes en el *Simposio.* — La siguiente exposición acerca de la paídofilía requiere cierta ampliación y modificación en base al profundo estudio sobre el tema en el notable artículo de ERICH BETHE: "Die dorische Knabenliebe" (*Rhein. Mus.*, LXII, 438*ss.*).

2) GOETHE: *Gespräche,* ed. BIEDERMANN, VII, 294.

896 1) V, WILAMOWITZ, *Göttinger gel. Anzeigen,* 1896, p. 636, subrayó la concepción que aquí mencionamos. Las inscripciones de Tera impugnadas, están en *Inscript. Graecae insul. maris Aegaei*, fasc. III, ed. HILLER VON GÄRTRINGEN, Nº 536*ss.* Sobre las costumbres espartanas, cf. GILBERT, *Handbuch der griech. Staatsaltertümer*, I, 70, sobra las de Creta, especialmente de Eforo, en ESTRABÓN, X (433/4).

2) Me enteré por vez primera del libro de GEORG HAHN, *Albanesische Studien,* esp. pp. 166ss., gracias a la instructiva obra de HAVELOCK ELLIS y SYMONDS, *Das konträre Geschlechtsgefühl*, p. 5.

397 1) El juicio sobre Agesilao y Sófocles se funda en JENOFONTE, *Agesilao,* c. 5, 5 e *Ion ap. Athen.,* XIII, 603/4.

3 Sobre desfiguraciones posteriores de relación de amistad entre Aquiles y Patroclo, cf. la compilación correspondiente en ROSCHER, *Lexikon der Mythologie.,* I, 43, 45ss. Recientemente, la posición prevaleciente de las mujeres en la poesía genealógica (las *eoias*) se ha atribuido a las condiciones sociales de la época predórica de Grecia. Para lo siguiente, cf. MAHAFFY, *Greek Life and Thought from Alexander's death,* etc. [2], 254.

398 1) La cita está tomada de *Discursos* (de DEMÓSTENES), 59, § 122.

2) La autenticidad del *Lisis*, que AST, SOCHER y otros discuten, se halla lo suficientemente asegurada ya por las numerosas alusiones aristotélicas (cf. UEBERWEG, *Untersuchungen,* 172*s.*), pero más aún por su estructura interior. El paralelismo con el *Simposio* 'llega en algunos pasajes hasta la coincidencia literal, en tanto que éste último muestra una perfección de estilo incomparablemente mayor y, debido a sus soluciones positivas, se aparta de la manera socrática (de la aparente falta de resultados), de modo que la sucesión *Lisis* - *Simposio* como también la proximidad cronológica de los dos diálogos pueden considerarse bastante aseguradas.

399 1) Los fragmentos de AGATÓN, en NAUCK [2], 592ss.

400 1) En su obra aquí frecuentemente citada, JÖEL señaló que este discurso de Pausanías concuerda en lo esencial con el de Sócrates en el *Simposio* jenofontino, VIII. El mismo autor demostró la probabilidad de que ambos procedan de un original de Antístenes. Esta hipótesis fué suscrita por H. GOMPERZ, an *Archiv,* XIX, 274*s.*, quien al mismo tiempo refuta ulteriores conclusiones que fueron sacadas de la misma.

409 1) Una alusión al *Cármides:* 205 [e], en comparación con *ibid,* 163 b. Acerca de la relación con el *Menón,* cf. *Simp.,* 202 [a], con *Menón,* 97 [a]*ss.*

2) El juicio sobre el valor de los poetas: cf. 209 [a]*ss.*, frente a *Gorg.,* 502 [b]*ss.* La justificación de la ambición: 208 [c]*ss.*, en comparación con *República, 1,* 347 [b].

3) ARNOLD HUG, *Platons Symposion,* Leipzig, 1876, comparte en lo esencial nuestra concepción de la estructura interna.

411 1) El pequeño poema (en BERGK, *Poetae lyr. Graeci,* II [4], p. 301) termina con el verso: ὦ ἐμόν ἐκμήνας θυμὸν ἔρωτι Δίων [¡Oh! Dión, que has enloquecido de amor a mi alma]. Este punto, la "referencia a Dión", es el único en que estoy de acuerdo con PAUL NATORP en su

reciente libro *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1903, p. 166, n. 1. Para nuestra divergencia en todo lo demás resulta característica la concepción de Natorp sobre la suprema finalidad de la consagración erótica tal como la narra Diótima *(ibid.)*: "Pero cuando lo bello representa enteramente lo legal, lo uno bello significa con necesidad la propia ley de la legalidad, esto quiere decir: la reunión suprema y central de todos los conocimientos particulares en la ley primordial del conocimiento, en su puro fundamento del método." (p. 171). ___Estoy de acuerdo con v. WILAMOWITZ en que no existe motivo alguno para poner en duda la autenticidad de esa y de otras poesías platónicas.

LIB'RO V, CAPITULO OCTAVO

413 1) Para el primer párrafo, cf. sore todo TYLOR, *Primitive Culture*, II, 222. Sólo pude consultar D'AcosTA, *Historia de las Indias* en la traducción francesa (París, 1592). Allí ce encuentra la frase citada por TYLOR, p. 214s. LAFFITTEAU, *Moeurs des sauvages Américains*, I, p. 360, citado también por DEBROSSES, *Du cuite des dieux fetiches*, p. 59, expone la creencia de los iroqueses de que cada género de animales posee un modelo primitivo en la tierra de las almas, *ce qui revient aux idees de Platon*.

414 1) La cita está tomada de HERBART, *Ges. werke*, XII, 81. La exposición de ARISTÓTELES, *Metaf.* A 6, y en forma parecida: M 4.

415 1) La obra *Sobre el arte* (HIPÓCRATES, περί τέχνης, § 2, VI, 3-4 LITTRÉ): cf. del autor: *Apologie der Heilkunst* [2], pp. 38 y 98.

416 1) El fragmento de EFICARMO, en KAIBEL, *Com. Graec. Fragm.*, I, 1, p. 123 (Fragm. 171 = 4 LORENZ).

2) HEEMANN BONITZ: *Platonische Studien* [3], p. 201.

3) J. S. MILL, *Dissert. and Discuss.*, II, 348ss.

419 1) Esta tentativa de mediación pertenece a HERBERT SPENCER. —' Para lo siguiente, cf. sobre todo los párrafos referentes a este tema en la *Lógica* de MILL, en primer término libro II, c. 5-7; asimismo HELMHOLTZ, "Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome", *Populare Aufsatze*, pp. 23ss.; del mismo, "Zählen und Messen", *Erkenntnistheoretische Aufsatze, Eduard Zeller gewidmet*, pp. 17ss.: *ibid.* KRONECKER, "Ueber den Zahlbegriff", pp. 263ss. La polémica que STALLO, *Die Begriffe und Theorien der modernen Physik*, pp. 128ss., dirige contra MILL, acierta sin duda en parte, pero sólo en parte. ERNST MACH, el autor que presentó a Stallo al público alemán, representa mucho más acentuadamente nuestro punto de vista (empírico), particularmente en las digresiones epis-

temológicas que insertó en sus *Prinzipien der Wärmelehre*; cf. también su *Analyse der Empfindungen* [3], 264s.

421 1) Jenófanes y su πνεύμα [*spiritus* — aliento]: según DIÓG. L., IX, 19; cf. ROHDE, *Psyche*, II [2], 258. Sobre las representaciones de los primitivos arios que en lo siguiente se tratan, cf. DARMESTETER, *Zend-Avesta*, I, 187 (*Sacred Books of the East*, IV), donde el autor demuestra también los rasgos de la doctrina acerca del retorno de las partes del hombre a los elementos en el *Rig-Veda* y en la Edda.

422 1) La cita de EPICARMO en Fragm. 245 KAIBEL = 8 LORENZ. De la autenticidad de este y otros fragmentos similares se ocupó recientemente el autor *(Beitrage zur Kritik und Erklärung*, etc., VII, pp. 5sss., ahora en *Hellenika*, I, 337ss.), que estudió asimismo las coincidencias fundamentales entre Epicarmo y Jenófanes.

2) El contacto entre ambos en la corte de Hierón: de acuerdo con MARM. PARIUM en *C.I.G.*, II, p. 302; CLEM., *Estrom.*, *I*, 14, 64 (353 POTT) y PLUT., *apophthegm.*, 175 ;*Mor.* 208, 29ss. DÜBN.). — ARISTÓTELES: en *Metafis. Γ 5,* 1010 [a], 5. El autor trató de este tema en *Beitrage,* III, p. 8s., ahora en *Hellenika,* I, 243, y logró reconstruir el verso: εἰκότως μὲν οὐκ ἔφα τόδ', ἀλλ' ἀλαθέως εφα [No lo dijo con razón, pero dijo la verdad] ahora en Fragm. 252 K. — MENANDRO: en ESTOB., *Floril.*, 91, 29, también EPICARMO, Fragm. 239 KAIBEL = 11 LOR. El próximo Fragmento de EPICARMO: 249 KAIB. = 2 LOR.

425 1) El relato de HERODOTO: VI, 98.

426 1) ERNEST RENAN: *Les Apotres,* introduc., p. LXÍV. Cf. también sus profundas observaciones en *Hist. du peuple d'Israël*, IV, 359/60.

LIBRO V, CAPITULO NOVENO

427 1) La frase de GOETHE en sus *Gespräche mit Eckermann*, p. 101. — La autenticidad del discurso amoroso atribuido a Lisias por Platón, la defiende extensamente VAHLEN (*Berlinger Sitzungsberichte*, 1903, pp. 789ss.), mientras que H. WEINSTOCK, *De Erótico Lysiaco*, Münster, 1912, la impugnó nuevamente. En éste último se encuentra también un amplio índice de la bibliografía sobre el particular.

428 1) El encomio de las lauchas de POLÍCRATES, etc.: cf. BLASS, *Attische Beredsamkeit*, II [2], 367ss.

2) Últimamente, en la Miscelánea dedicada a M. Heinze, 1906, expresó Joël la hipótesis de que tampoco este discurso constituye una

ficción platónica, sino que Antístenes lo atribuyó a Sócrates en una de sus obras.

431 1) En el *Fedro,* 260 [e], hay una referencia indiscutible al *Gorgias:* ὥσπερ γὰρ ἀκούειν δοκῶ . . . . ουκ εστι τέχνη, ἀλλ' ατεχνος τριβή [Pues me parece oír... que no es un arte, sino práctica desprovista de arte]. Platón se mantuvo fiel a su nueva estimación del arte oratorio, aun en el *Político,* 304 [a] (cf. THOMPSON, introducción a su edición de *Fedro,* XVI). Otra reminiscencia del *Gorgias* (452 [e]), en *Fedro,* 261 [a]. Esta relación cronológica concuerda perfectamente con la rápida mención del afamado orador (Γοργίαν . . . ἐάσωμεν εὕδειν [Dejaremos reposar... a Gorgias]). Platón no se habría permitido mencionar tan a U ligera al famoso orador si ya anteriormente no se hubiere ocupado de él con la debida atención. También *Fedro,* 260 [a] y 260 [d] recuerdan pasajes de aquel diálogo.

432 1) Es aquí donde aparece por primera vez la comparación de una obra de arte literaria con un organismo *(Fedro* 26 [c] y 268 [d]); THOMPSON, *l.c.,* p. 103, señaló su reaparición en *Filebo* 64 [b] y, con leve modificación, en el *Político* 377 [b]. Como tantas otras veces, ARISTÓTELES sigue en ello la huella de su maestro: *Poética,* cap. 23, 1459 [a], 20. También el joven GOETHE alimentaba la misma idea: Edición de Weimar, 37, 315.

433 1) Citado de SCHLEIERMACHER, Introducción a las obras de Platón, I, 1 [3], 16 (de la edición alemana).

434 1) De la aversión política de Platón contra Lisias y su preferencia por Isócrates se ocupa muy acertadamente NIEBUHR, *Vorträge über alte Geschichte,* II, 212.

435 1) Arte de la etopeya: cf. los juicios antiguos, en BLASS, í.c., I [2], 392. Más que el asunto en sí, se debe al lenguaje empleado la contradicción de que Platón se sintiera atraído por el estilo de género en los mimos de Sofrón, y en cambio le repugnara el mismo motivo en las arengas del abogado Lisias. Aquel carácter del mimo que conocemos en parte a través de los fragmentos y más todavía por medio de sus imitaciones por Teócrito, transfigura los elementos cotidianos valiéndose del expediente de un humorismo libre y desligado; en cambio, el discurso de abogado de Lisias se apega a lo cotidiano, de suerte que el autor de la *República* pudo considerar que eso infringía su prohibición: τὰ δ' ανελεύθερα μήτε ποιεῖν μήτε δεινούς εἶναι μιμήσασθαι [las cosas indignas no hay que hacerlas ni atreverse a imitarlas] (III, 395 [e], cf. también 396 [d]; 397 [a]; 398 [a], además del veredicto contra toda clase de "banausía", VI, 495 [d]).

2) Sobre el discurso de LISIAS contra Esquines, cf. pág. 528.

436 1) Oposición a Antístenes: cf. BLASS, *l.c.*, II [2], 45. Con cierta probabilidad cabe deducir de sus burlas sobre la interpretación de los mitos en *Fedro* 229 [b]*ss.*, que Platón ya se hallaba en oposición a Antístenes cuando escribió aquel diálogo. — Sobre toda esta cuestión, cf. también H. GOMPERZ, *Wien. Studien.*, XXVIII, p. 37s.

2) Parécenos perfectamente fundada la información de CICERÓN que tantas veces se discutió: *Haec de adulescente Sócrates auguratur, at ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis* (*Orator.*, *c.* 13, 42). Nuestra concepción del tan discutido *vaticinium* la anticipó hace ya una generación THOMPSON, 1 c., p. 182/3; en forma parecida, aunque exagerando en algunos puntos, se expresó CONSTANTIN RITTER, *Untersuchungen über Platón*, p. 133.

437 1) ISÓCRATES, en *Discursos*, XII, § 9, XV, § 50, cf. también § 41, habla de su "filosofía", contrastándola con la esterilidad de la "llamada filosofía" en § 270 y § 181 y, con referencia directa a Platón, en X *in.;* sobre los príncipes de la erística: XV, § 261. El ataque contra el Platón muerto (V, § 12) se hizo un año después de la muerte del mismo y por consiguiente parece probable que se debiera a la impresión inmediata de la publicación de las *Leyes* y las expresiones hostiles que éstas contienen respecto de la profesión retórica (XI, 937/8). Es cierto que ISÓCRATES aplica el término de sofista a veces con un sentido positivo, mas en otras ocasiones le añade atributos depreciativos. Las manifestaciones más fuertes de su amor propio se encuentran probablemente en XII, § 13 y XV, § 46*ss.*

438 1) Los dos pasajes que aquí mencionamos, se encuentran en el *Simposio* 209 [c/d] y *Fedro* 277 [e]; 278 [c]. Podría objetarse que en la *República* X, 599 [d/e], PLATÓN vuelve a referirse a Solón y Licurgo en términos encomiásticos; no obstante, cabe advertir que Platón trató a Solón siempre con veneración, como amigo personal de sus antepasados; en cuanto a Licurgo, lo utiliza en el pasaje citado para contrastarlo con Hornero, a quien censura.

2) La fecha de redacción del *Fedro* y su relación con otros diálogos como también con otros documentos de la literatura coetánea, constituyen el objeto de una controversia de vastas dimensiones. Es cierto que en la antigüedad no se veía ningún motivo de duda o de dificultad en este tema. El contenido erótico de la primera parte del *Fedro* hizo suponer que se trataba de una obra juvenil, y no se anduvo lejos de llegar a la conclusión de que reprentaba el primero de todos los diálogos platónicos (cf. pág. 299). Sin atribuir mayor importancia a esa tradición, SCHLEIERMACHER sostuvo que tanto la intención de la obra como la manera de su ejecución le aseguran "incontestablemente la fecha más temparana entre todas las obras de Platón" (*Platons Werke*, I, 1 [3], pp. 47 y 53). BONITZ abogó también en pro de una redacción tem-

prana del *Fedro.* En suma, su argumentación dice que los diferentes temas tratados en el diálogo no se aunan en forma tan perfecta y suelta como la que podríamos esperar de la maestría acabada de Platón. "Méritos que únicamente el artista genial puede adquirir, se encuentran junto a defectos que nos hacen vislumbrar el artista incipiente *(Platón. Studien* 292). A esto tengo que replicar que la causa de los defectos

tionibus autem ieiunior, orationes eum scribere aliis coepisse, artem removisse. Aun suponiendo que Aristóteles fuera la fuente de información para CICERÓN (cf. § 46), no poseemos el texto de su relato, y no debe excluirse la posibilidad de una reproducción libre por el orador romano. En suma, nada nos obliga a presumir que los dos períodos de actuación de Lisias arriba mencionados se siguieron sin intervalo alguno y que, por lo tanto, un período de enseñanza precediera ya a los discursos más tempranos ante los tribunales. Por el contrario, las conclusiones que se deducen de los datos biográficos de Lisias, nos obligan a interpretar la información aristotélico-ciceroniana en el sentido de que al principio —mas no antes del 403— fué maestro de oratoria, actividad que fué suplantada paulatinamente por sus tareas de logógrafo o abogado. En esta nuestra concepción no nos estorba tampoco la afirmación de ISÓCRATES, que cita REINHARDT, *De Isocratis aemulis*, p. 4, de que nunca se dió el caso de que un logógrafo se convirtiera en maestro de oratoria (R. XV, § 41). En sentido estricto, esto puede ser correcto, pero en esa forma tampoco se opone a la idea que de la vida de Lisias nos hacen formar los hechos conocidos. La afirmación de que el cambio de una de esas profesiones a la otra se hacía de modo tal que la segunda no se comenzaba antes de que la primera fuera abandonada definitivamente, puede cuadrar muy bien en el caso de Isócrates, quien comenzó como abogado y terminó como maestro y que además se esforzó por borrar las huellas de su breve carrera forense (cf. I, pág. 466/7); mas no puede haber existido a modo de norma inviolable que Lisias o Antifón se vieran obligados a seguir también en orden inverso.

LEONHARD SPENGEL ("Isokrates und Platón". *Münchner Akademieschriften* 1855) creía haber encontrado un indicio muy significativo en la llamativa coincidencia entre un pasaje del *Fedro* (269 d) y el discurso sofístico de Isócrates *(or. XIII,* 17*s.*). Spengel fué seguido por numerosos sucesores, y en muchos estudios se discute si fué Platón o Isócrates quien tomó prestado del otro. Mas todas estas conjeturas perdieron su objeto cuando se demostró que ambos autores encontraron aquellas ideas acerca de la formación y educación en el llamado ANONYMUS JAMBLICHI (*Jamblichi Protrepticus* c. 20, pp. 95, 15ss. PÍSTELLI), tomándolas o de este escrito sofístico o de algún precursor del anónimo. Es lo que, a mi juicio con perfecta razón, hizo resaltar H. GOMPERZ ("Isokrates und die Sokratik" I, *Wiener Studien*, XXVII, pp. 168*ss.*).

Ahora se ofrece otro camino aparentemente más propicio para resolver el problema cronológico. C. REINHARDT había observado que ISÓCRATES en su *Panegírico* polemiza contra el discurso de Alcidamas contra los sofistas *(De Isocratis Aemulis,* Bonn 1873). Compárese *Panegírico*, § 11*ss.* con ALCIDAMAS, i 12*ss.* J. ZYCHA completó aquella observación señalando un parentesco muy llamativo de los pasajes de

Fedro 275 d, 276 d/e y 277 e con el mencionado discurso de Alcidamas, § § 27 y 35. Como el *Panegírico*, por su parte, puede fecharse con suficiente seguridad del verano del 380 —cf. BLASS, *Attische Beredsamkeit* II [2], 351 y v. WILAMOWITZ, *Aristóteles und Athem*, II, 380— parecía ganado un *terminus ad quem* para la fecha de redacción del *Fedro*. Esta conjetura tan ingeniosa como docta tenía sobre la otra la ventaja de que se fundaba en una cita indudablemente auténtica y en una referencia real no menos genuina. Mas tampoco condujo a una solución. El autor de *Isokrates und die Sokratik* y al mismo tiempo HANS RAEDER demostraron la posibilidad y aun la probabilidad de que el plagiario fuera en este caso Platón y no Alcidamas (*Wiener Studien*, XXVIII, 32ss. *y* H. RAEDER, *l.c.* p. 278).

De este modo nos vemos reducidos como antes a razones internas lo mismo lingüísticas que otras que se refieren al asunto para ubicar el *Fedro* en el lugar que le corresponde en el orden de las obras platónicas. Los criterios lingüísticos señalan en su totalidad una fecha de redacción bastante tardía y próxima a la composición de la *República*. Abogaron por esta hipótesis quienes últimamente indagaron la cuestión, entre ellos en forma más detenida HANS RAEDER, *l.c.*, pp. 245ss. (Un eslabón desmoronadizo por cierto, mas del cual se puede prescindir por completo, lo constituye en la argumentación de RAEDER el supuesto de que el homenaje que al final rinde a Isócrates debería "interpretarse como cruel ironía"). Pero no sólo los resultados de la lingüística estadística hablan en pro de una redacción relativamente tardía de nuestro diálogo. También la tricotomía del alma, desconocida todavía en el *Fedón*, enlaza al *Fedro* con la *República*, mientras que hay una prueba de la inmortalidad del alma, inexistente asimismo en el *Fedón*, que no vuelve a aparecer hasta las *Leyes*.

¿Será factible avanzar más allá de estos datos cronológicos relativos hasta una fecha absolutamente segura? En tal sentido arriesgó una investigación el autor de los estudios sobre *Isokrates und die Sokratik*. Persiguiendo las relaciones que existían entre el orador ateniense y los socráticos en general, particularmente con Platón, llegó a un resultado que a nuestro parecer es incontestable. En sus comienzos, Isócrates se mantuvo ajeno y aun hostil frente al movimiento socrático entero; en su última fase vuelve a mostrar la misma actitud. Pero en el intermedio se extiende un lapso de dos décadas, en que se demuestra como compenetrado por el pensamiento socrático, expresando su gran aprecio al jefe de la Academia. El remate de ese cambio lo señala el *Busiris* —redactado alrededor de 370—, "que debe todo su contenido espiritual a la *Politeia* platónica y celebra al autor de ésta como el filósofo más famoso". (*Wiener Studien*, XXVIII, 25). Mas también "los discursos ciprinos que fueron redactados entre 380 y 360, demuestran el exclusivo influjo socrático" (ibid.) En este período debe caer la redac-

ción del *Fedro* con su homenaje final a Isócrates, y lo más recomendable será situarlo muy cerca del *Busiris*.

Mas el conjunto de estos resultados queda amenazado por una sola objeción, y ésta se refiere al papel fundamentalmente distinto que corresponde a la doctrina de las ideas en el *Fedro* y, por el otro lado, en el *Fedón*, que tanto por el testimonio inequívoco de los criterios lingüísticos como por razones intrínsecas debe anteponerse en mucho a la *República*. El *Fedón* relata aquella doctrina básica de Platón como un filosofema ya muy discutido y casi rebajado a la condición de lugar común. Cf. 76 [d] y 100 [b]: εἰ μεν εστιν α θρυλοῦμεν ἀεί [Si existen, como lo repetimos siempre,...] y ἐπ' εκείνα τὰ πολυθρύλητα [...a aquellos ternas de que hablamos tanto...]. Como ya expusimos en el texto, la doctrina de las ideas llega a ocupar en esta obra un lugar central en el pensamiento de Platón. Considera como ideas no sólo los conceptos éticos y estétic'os generales, sino los conceptos generales de toda índole, y la discusión gira ahora en derredor de su relación mutua, su compatibilidad o incompatibildad. La doctrina de las ideas ofrece asimismo la base para todos los argumentos que han de servir para la prueba de la inmortalidad. Por otra parte, en el *Fedro* aparecen las ideas únicamente en forma de visiones: la justicia en sí, la virtud en sí, son percibidas por las almas que aparecen como el séquito de los dioses en su procesión por el "espacio supercelestial". Y es más: tales visiones no se relatan sino sólo con cierta irresolución que encuentra su expresión en las palabras: "porque es preciso arriesgarse a decir la verdad, sobre todo cuando se habla de ella" (τολμητέον γὰρ τό γε αληθές ειπείν κτἑ. 247 [c]). Impónese la idea de que el manejo fácil de una doctrina comprendida en todo su alcance, constituye la fase posterior, y de que su aparición ocasional y su tímido anuncio pertenecen a la fase primera del desarrollo de tal doctrina.

Para allanar esa contradicción, arriesgué ya hace algún tiempo la suposición de que conocemos el *Fedro* en una segunda redacción. Entonces podría ser que el contenido del diálogo perteneciera a una época temprana, y su ropaje estilístico a otra posterior. Mas este intento de solución acabó por parecerme insatisfactorio. Es difícil figurarse la reelaboración de una obra que llegue a extenderse hasta las minucias de la expresión casi inadvertidas para el mismo autor, hasta el uso y evitación de determinadas partículas. Más pesa aún el hecho de que tan arriesgada suposición ni siquiera basta para eliminar todas las dificultades del caso. Con respecto a dos puntos importantes de la doctrina platónica, que ya mencionamos: la tricotomía del alma y una de sus pruebas de inmortalidad, tuvimos que sacrificar el desarrollo continuo del pensamiento platónico, sustituyéndolo por un titubeo difícil de comprender. Agregánse a esto las indagaciones más recientes de que más arriba tratamos y que asignan al *Fedro* un lugar deter-

minado en la sucesión de los escritos platónicos, lugar bastante tardío.

De ahí que ahora me incline a creer que para explicar el diferente tratamiento de la doctrina de las ideas en los dos diálogos será preciso elegir otro camino, a base de su diferente destinación y finalidad. El *Fedro* es una polémica dirigida contra Lisias y la mayoría de los oradores coetáneos. Por esta razón se enfrenta necesariamente con un público más vasto que no se compone en primor término de filósofos. Así, no es de extrañar que cuando con motivo de *su* tema Platón presenta la más atrevida de sus teorías, la que más pugna contra el "sentido común" de un público no instruido, el autor no pueda superar por completo un asomo de timidez y que introduzca con algunas palabras de disculpa la imputación a la capacidad de pensar y de imaginación de sus lectores. Muy distinto es lo que ocurre con el *Fedón.* Aquellos πολυθρύλητα [muy mencionados] y ἃ θρυλοῦμεν ἀεί [de que hablamos siempre] presuponen lectores ya familiarizados con la doctrina de las ideas, con su fundamentación, su elaboración y sus ramificaciones, gracias a las conferencias del propio Platón. Aunque tales palabras se pronuncien por boca de Sócrates, la audacia de la ficción no sobrepuja a aquella que permitió al autor de la *República* usar a su maestro como vocero de sus ideas más particulares referidas a una revolución social y política. Creo que esta concepción queda comprobada por el siguiente raciocinio. En el *Fedro,* la doctrina de las ideas se menciona y se presenta en una brillante parábola, mas el mismo diálogo renuncia a fundarla o interpretarla. De este modo, una prioridad del *Fedro* ante el *Fedón* contribuiría poco a motivar la confianza con que el autor del *Fedón* expone a sus lectores la misma doctrina como hartamente conocida.

Sin embargo creemos servir mejor las conveniencias de la exposición didáctica, conservando, a despecho de la corrección cronológica, el orden: *Simposio - Fedro - Fedón.*

La bibliografía al respecto se encuentra recopilada en BLASS, *Die attische Beredsamkeit* II², *pp.* 28ss. Muy detenidamente, aunque con un resultado que no puedo aceptar, trata de todo este problema RAEDER, *l.c.,* pp. 245ss. El punto más débil de su exposición lo constituye probablemente su concepción del homenaie rendido a Isócrates al final del *Fedro,* conjetura que rechazamos más arr'ba (pág. 743). Contra ella se pronuncia también el autor de *Isokrates und Sokrates,* que en lo demás concuerda con RAEDER en un grado mucho mayor que conmigo.

439 1) El intento más reciente de demostrar la prioridad del *Fedro* con respecto al *Simposio* (IVO BRUNS, "Attische Liebestheorien", *Neue Jahrbücher* 1900, pp. 17ss.) es muy ingenioso, pero no carece, por otra parte, de construcciones artificiosas y violentas. El argumento principal se presta incluso a demostrar lo contrario. El *Simposio* no sabe nada de la inmortalidad personal; la sustituye la prosecución

de la existencia individual por medio de la descendencia física y espiritual. Pero la cuestión de la inmortalidad individual, la trata Platón prolijamente en el *Fedón*, en la *República*, en las *Leyes*. Estas últimas, según veremos más adelante, reproducen incluso una prueba de la inmortalidad que ya se exhibió en el *Fedro*. De este modo, la posición particular del *Simposio* con respecto a nuestro problema, si algo demuestra, es su prioridad, no la del *Fedro*.

LIBRO V, CAPITULO DÉCIMO

442 1) Me complace advertir que en este punto coincido exactamente con WINDELBAND (Platón, p. 77). Esta comunidad dé opiniones me satisface tanto más cuanto que en nuestros días se está propagando mucho la tendencia a escamotear la doctrina de las ideas y asimismo la monstruosa suposición de que Aristóteles entendió mal a Platón en lo que atañe su doctrina fundamental. La obra cumbre de esa tendencia: *Platons Ideenlehre*, de PAUL NATORP, ofrece también a quienes consideran como equivocada su concepción principal, mucha ayuda para el estudio de problemas particulares (cf. H. GOMPERZ, *Archiv* XVIII, 441 - 495).

443 1) FILOLAO: sobre su sistema cosmogónico cf. I, cap. 4 de esta obra. Encontrarémosle una vez más cuando trataremos del *Timeo*, de modo que podemos suspender hasta ese momento nuestras anotaciones al respecto.

447 1) Sobre la referencia de *Fedón* al *Menón*, cf. nota a pág. 394, "Imagen de sombra" de la virtud auténtica se llama la moral prudente en el *Fedón* 69 b.

448 1) La *República* VI 511 [a-b] y VII, 533 b-a ofrece una corrección de la regla metódica enunciada en *Fedón* 101 [d-e]. Casos similares se indican en LUTOSLAWSKI, *Plato's Logic*, 308 - 310 y 312.) De mismo modo, *República*, X, 611 [b], mediante las palabras: ὡς νυν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή [como nos parece ahora el alma] (es decir como algo compuesto), parece evocar la doctrina de la simplicidad del alma, tal como la presentaba el *Fedón*, y que ahora había sida abandonada (cf. SCHULTHESS, *Platonische Forschungen*, pp. 49 y 55; dicho sea de paso que este autor abogó, en *l. c.*, p. 58, por el orden *Fedón-Fedro-Simposio*, que más arriba rechazamos). No menos equivocada nos parece la tesis defendida por otros de que el *Teeteto* es anterior al *Fedón*. Es cierto que tal apariencia se ve apoyada por el hecho de que aporías que *se* discuten en *Fedón*, 96 [dss.] encuentran su solución en 102 [bss.] gracias a la doctrina de las ideas, en tanto que las mismas aparecen también en el *Teeteto*, 154 [c], sin que aquí se diese solución alguna. Por lo general, tal relación arguye en

pro del orden que esta vez discutimos. Mas precisamente en este caso, la conclusión no tiene carácter irrefutable. Porque en el *Teeteto* aquellas aporías no se discuten como tales sino como corolarios deducidos de las doctrinas de otras escuelas, que en este diálogo son impugnadas y que tampoco son capaces de resolverlas. En otras palabras: Al examinar críticamente las teorías de un Aristipo y un Antístenes, Platón vuelve sobre aquellas aporías que cree haber resuelto ya a base de su propia posición y con sus propios medios. También en el libro VII de la *República* retorna Platón a las mismas aporías, no obstante que hace poco hemos visto que este libro y sus vecinos son en todo caso posteriores al *Fedón*. Podría hacer pensar que éste es muy posterior, el hecho de que en él se concibe como la base más segura de la virtud las recompensas y los castigos en el más allá (cf. especialmente 107 c), en tanto que la *República* trata de demostrar que la vida del justo es la más bienaventurada aún en la tierra misma, y, a su vez, la vida del injusto, la más infeliz. Mas una conclusión fundada en tal premisa pertenecería a la clase de las que demuestran demasiado. Porque del mismo modo tendríamos que posponer el *Fedón* a las *Leyes* (cf. V, 732 e *ss.*), y a esto se oponen automáticamente tanto razones exteriores como interiores. Podemos admitir solamente aue el *Fedón* cae en un período en que el filósofo no estaba tan irrefutablemente compenetrado de la coincidencia de justicia y bienaventuran/a como en otras fases de su vida. Y el hecho de que no dejaba de titubear aun en esta su convicción fundamental, nos lo demuestran hasta las mismas *Leyes* (II. 663 b-e). El *Fedón* se halla bastante distanciado lo mismo del principio que del final de la actividad literaria de Platón. Aparte de lo que expusimos respecto de su relación con el *Protágoras*, lo prueba también la manera (sobre la que llamó la atención GROTE, *Plato,* II, 152) en que al final se recuerda a Sócrates: ανδρός . . . τῶν τότε . . . ἀρίστου κτέ. [el mejor hombre entre los de aquellos tiempos, etc.].

450 1) La parábola mencionada se encuentra en *República* X, 611 c-d. Sobre toda la exposición precedente, cf. *Fedón* 82 *ss.*, sobre todo 83 d, así como 93 d, 94 b*ss.*

2) El análisis magistral de BONITZ, en sus *Platonische Studien* [3], 293*ss.* También para la cuestión tantas veces discutida de si en el *Fedón* 96 a*ss.* se narra el desarrollo del Sócrates histórico o del mismo Platón, BONITZ encuentra la contestación que evidentemente es la única justa (p. 310, n. 9): "Platón ... no ofrece una narración histórica..., sino que expone en sus rasgos principales las razones que conducen de la filosofía natural a la conceptual". Esto no excluye, a nuestro parecer, que ciertos rasgos, v.g. la impresión mezclada de admiración y engaño que Sócrates tuvo de la doctrina de Anaxágoras, puedan con-

tener una verdad histórica. A este efecto, compárese las observaciones sobre su trato primitivo con el anaxagórico Arquelao (pág. 60).

453 1) El concepto del alma como armonía del cuerpo aparece en AECIO, como opinión de Dicearco, of. *Doxographi, p.* 387, 5. Véase también ZELLER I, 1 [5], 444s. MACROBIO, *Somnium I, 14* atribuye tal doctrina a Filolao y Pitágoras. Sin mencionar nombres, Aristóteles se refiere a la misma, *De anima* A 4, y Política (H) 5, *fin.* Véanse los testimonios sobre Aristoxeno en ZELLER, II, 2 [3], 888, nota.

455 1) Un intérprete moderno: WINDELBAND, *Platón* 137. — (Párrafo 2:) Las citas del *Fedro y* de las *Leyes* son: 245 [c]*ss.* y X, 854 [e]*ss.*

456 1) Cf. *República* X, 608 [d]*ss.* — Para lo siguiente, cf. *Fedón* 73 [c]*ss.*

LIBRO V, CAPITULO DECIMOPEIMERO

457 1) La autenticidad del Menexeno, tan a menudo impugnada, nos parece asegurada por las alusiones aristotélicas, *Retórica,* A 9, 1367 [b], 8 y Γ 14, 1415 [b], 30. Sobre todo el último testimonio, con su introito: δ . . . λέγει Σωκράτης ἐν τω ἐπιταφίῳ [que... dice Sócrates en el discurso fúnebre], no admite contradicción, dado que Aristóteles en ningún caso cita en esa forma sino diálogos platónicos. La evasiva de UEBERWEG (*Untersuchungen,* p. 146) falla en pasajes como *Política,* B 6, 1265 [a], 10, donde οἱ του Σωκράτους λόγοι [Los diálogos de Sócrates] se emplea francamente como denominación general de los diálogos platónicos. De acuerdo con la exposición de DIELS, en *Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften,* 1886, fostengo también yo que es segura la autenticidad del libro III de la *Retórica.* Sobre la intención del autor pienso lo mismo que GROTE *(Plato* III, 8), DIELS, *l. c.,* p. 21 y WENDLAND, *Hermes,* XXV, 180. GROTE yerra cuando quiere negar el carácter paródico de la exposición del tema, mientras que otros desconocen que PLATÓN, dejándose llevar por su objeto, de vez en cuando se olvida por completo de la primitiva intención irónica. (Cf. ahora TRENDELENBURG, en el *Osterprogramm des Friedrich-Gymnasiums,* Berlín, 1905).

458 1) Sería difícil decidir si el *Menexeno* 238 [c-d] alude directamente a pasajes del discurso fúnebre de Pericles. (TUCID. II, 37). Aparentemente habla en favor de nuestra suposición el chiste de que Aspasia vino a remendar retazos del discurso redactado por ella misma. No admito la objeción de que Platón no hubiese conocido la obra histórica de Tucídides. Esto es ya de por sí poco verosímil, y por lo demás me parece que existe una correspondencia entre la *República* VIII, 560 [d-e] y *Tucíd.,* III, 83/3, que difícilmente será accidental, aunque queda la

posibilidad de que ambos pasajes se inspiren en una misma fuente, hipótesis que trata de justificar el autor de "Isokrates und die Sokratik", *Wiener Studiem,* XXVII, p. 205s.).

459 1) En los primeros libros de la *República,* sobre todo en I, 335 b-d.

460 1) Así se demostró recientemente: DR. HEINRICH GOMPERZ, "Ueber die Abfassungszeit des platonischen Kriton", *Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik,* vol. 109, pp. 176 - 179.

2) No cabe en este lugar una discusión prolija de las opiniones adversas en lo que atañe la composición de la *República,* tal como las representan en primer término A. KROHN, *Der platonische Staat,* Halle 1876; E. PFLEIDERER, *Zur Lösung der platonischen Frage,* Freiburg, 1888; también WINDELBAND, *Platón,* Stuttgart, 1900. Por de pronto compláceme señalar las réplicas de ZELLER II, 1 [4], 558*ss.*; CAMPBELL, *Republic* II, 1ss.; APELT, *Berl. philol. Wochenschrift* 10. XI. 1888; SIEBECK, *Untersuch.* [2], 271; HIRMEE, *Entstehung und Komposition der platonischen Politeia,* Leipzig, 1897; GRIMMELT, *De republicae compos.,* Berlín, 1887; WESTERWICK, *De rep. Plat.,* Münster, 1887. Sobre la fecha de origen de las diferentes secciones creo haber averiguado lo siguiente, que en parte coincide con los resultados de otros: Los primeros libros presuponen de todos modos el *Gorgias;* compárese I, 348 e con *Gorgias* 474 e*ss;* y IV, 438 d con *Gorgias* 476/7. De la misma manera, seguramente el *Fedro* antecede por lo menos a los libros IV y V de la *República,* dato que se elucida cotejando *República,* V, 454 a con *Fedro* 265 c y 273 e; y IV, 435 a — 441 c con *Fedro* 246 a*ss.* Como ya vimos, los libros posteriores de la *República* evocan el *Fedón.* A pesar de las apariencias, carece de fundamento suficiente la afirmación de que la redacción de éste debe haber sucedido a la de los libros II y III. Es verdad que en estos libros "no se encuentra ningún rastro de una doctrina de la inmortalidad en el propio sentido de la palabra" (ROHDE, *Psyche* II [2], 267); por otra parte, no es exacta la afirmación de que "sólo en forma irónica se menciona... las recompensas que se le prometen [a la justicia] después de la muerte". El bienestar que los dioses confieren al bueno en la vida terrenal, no lleva un acento más irónico que el renombre bueno o malo que al justo o al injusto les toca en esta vida (II, 363). Lo que se pretende demostrar con rigor en estas partes, es que la justicia produce en sí felicidad, emancipándola de toda clase de recompensas o castigos, tanto reales como imaginados, de este mundo o del más allá. Así, este criterio y el deseo de aplicar en forma rigurosísima el método de diferenciación, ejercen aquí el dominio absoluto. Para Platón se trata en este caso únicamente de lograr este aislamiento (διάστασις), o sea la nítida exposición de su tesis (γυμνωτέος δὴ πάντων πλὴν δικαιονύνης [se debe despojar de todo, excepto de la justicia],

II, 360 [e] y 361 [c]). Esa misma tendencia se acentúa aún con otra análoga, a saber la polémica contra la representación vulgar del Averno, que conoce el Hades tan sólo como un lugar de horror y de miseria. Contra esa mentalidad se hace necesario fortalecer a los φύλακες [guardianes] (al comienzo del libro III). De ahí que pueda decirse que en este caso no entra en su horizonte espiritual el miedo ante los castigos que, según la creencia órfica, compartida por el mismo Platón y expresada en numerosos diálogos, espera en el más allá a los que obran mal, pues si lo tuviera en cuenta, introduciría en su relato un elemento adverso a su intención en detrimento de su fuerza. En consecuencia, tampoco la forma en que se menciona el "llamazar" (363 [d]) demuestra nada contra la prioridad de *Fedón,* 69 [c].

465 1) ANONYMUS JAMBLICHI § 15 (DIELS, *Vorsokratiker* II, 1 [2], p. 635).

466 1) Los pocos fragmentos de los discursos de TRASÍMACO encuéntranse reunidos en *Oratores Attici,* edición de Zurich, p. 162 - 164.

472 1) No puedo suscribir la opinión últimamente sostenida por muchos eruditos —entre los cuales, no obstante, no figura CAMPBELL *(Republic,* III, 86)— de que la comunidad presentada en la *República* II, 372 corresponderían al ideal cínico. Si bien no faltan ciertos puntos de contacto, tampoco escasean diferencias características. Por ningún concepto cabe pensar en una intención irónica de Platón. La expresión ultrajante del "Estado cochino" se pone en boca de Glaucón, cuyo deseo por un perfeccionamiento más suntuoso de la sociedad lo prosigue Sócrates en el mismo sentido proponiendo ὄψα δὴ καὶ μῦρα καὶ θυμιάματα καὶ ἑταῖραι καὶ πέμματα. ἕκαστα τούτων παντοδαπά [exquisitas comidas y perfumes, incienso, cortesanas, postres, y todas estas cosas en las formas más variadas] (373 [a]) — lo cual, por cierto, no constituye exigencias ideales según el concepto de Platón. Y por fin el argumento principal. A aquel modelo de sencillez primitiva se aplica el término "sano", ὥσπερ υγιής τις [como alguien sano], mientras que la comunidad que le sucede y goza de un lujo mayor es calificada por Sócrates de φλεγμαίνουσαν πόλιν [ciudad inflamada] (372 [e]). Comparte mi opinión ARTHUR FAIRBANKS ("The Stoical vein in Plato's Republic", en *Philos. Rev.,* X, 17).

473 1) Es preciso fundamentar y limitar lo que aquí explico sobre las etapas de un proceso evolutivo natural. De hecho se enfrentan dos corrientes. La degeneración de las constituciones descrita en el libro X de la *República,* corresponde a la caída de los organismos, que se conoce del *Timeo.* Ambas concuerdan con el prístino pensamiento griego que ya encontramos preformado en el οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν [cuales son ahora los hombres] de Homero, y, como idea acabada, en la doctrina de

las épocas de Hesíodo. La concepción opuesta la conocíamos ya en I, pág. 435, y no menos en I, pág. 339s. Se encuentra también en PLATÓN, no sólo en el *Protágoras* (cf. I, pág. 436) sino incluso cuando habla en BU propio nombre, v. g. el *Político,* 274 [b-c], mas en este caso vinculada a la doctrina de los ciclos de progreso y retroceso, la cual constituye asimismo una tácita presuposición de las disquisiciones de la *República.* Cf. ROHDE, *Der griechische Román* [2], 216, n. 2.

476 1) Cf. *República,* III, 414 [a]: ὡς ἐν τύπῳ, μη δι' ἀκριβείας [como en esbozo, no con toda exactitud], y además VI, 502 [d]ss.

477 1) ἔθεσι παιδεύουσα τοὺς φύλακας . . . . εὐαρμοστίαν τινά, οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα [formando el carácter de los guardianes... trasmitiéndoles una cierta armonía, no conocimiento]; y VII, 518 [e]: ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν [con la costumbre y las prácticas]. — Para lo siguiente, cf. II, 376 [c]; III, 410 [e]; 411 [c-e]; V, 456 [a]; sobre la necesidad de la subordinación bajo el λογιστικόν [la razón], cf. IV, 441 [e].

2) VI, 494 [d].

3) "Ocultar": παρεξιόντος και παρακαλυπτομένου τοῦ λόγου [haciendo una digresión y disimulando el razonamiento] : VI, 503 [a-b].

479 1) Loa guerreros o "auxiliares": ἐπίκουροι. Dado que este término ha sido aplicado como expediente para discriminar las supuestas "capas", cabe aquí una corta observación. El discernimiento de los φύλακες [guardianes] en αρχοντες [jefes] y meros ἐπίκουροι [auxiliares] se opera totalmente de modo paulatino. Compárese III, 414 [b], con pasajes del libro IV, v. g., 434 [c]; 440 [d]; 441 [a], donde en lugar de los αρχοντες [jefes] se habla directamente del βουλευτικόν γένος [casta capaz de deliberar]. En los libros II y III, hasta casi el final del último, en todos los casos en que se trata de la mentalidad y educación de la clase superior como tal en oposición a los φαῦλοί τε καὶ χειροτέχναι [inferiores y artesanos] (III, 405 [a]), no había motivo para tal diferenciación, antes al contrario, sólo habría conducido a una confusión, ya que en vez de una sola clase siempre habría sido preciso mencionarse dos subclases. Sólo cuando las tres partes del alma ya están conocidas y han de ser puestas en paralelo con los tres estamentos, y cuando asimismo se aproxima el culto de la ciencia que produce aquella separación, efectúase la escisión o discriminación. Así, lo mismo en la *República* que en las *Leyes,* lo que proporcionó a la hipercrítica sus armas más contundentes no fueron defectos de redacción que ésta exagerara, sino méritos literarios que ella desconocía.

LIBRO V, CAPITULO DECIMOSEGUNDO

485 1) El pasaje más significativo: *República,* V, 473 [d]; en parte repetido en VI, 487 [e].

486 1) Una de las indicaciones más significativas para Ja disposición de la obra, hállase en VI, 502 [d]*ss.* ¿Cómo fué posible leer este párrafo con sus reiteradas referencias a los libros precedentes sin darse cuenta de la artística trama de los hilos, de la exposición perfectamente calculada que se eleva desde lo más tosco a lo más sutil? Compárese V, 502 [e]*ss.* con III, 412 [e] *y* 413 [d]; *o* VI, 504 [a-b] con IV, 427 [d]*ss.*; 435 [d] y III, 414 [a]. En 503 y 504 se destaca continuamente la acrecentada sutileza (ακρίβεια) de la exposición, que era factible ofrecer tan sólo a un lector ya debidamente preparado y atraído por la obra, mientras que en los párrafos anteriores éste tuvo que contentarse con un relato concebido en términos más generales.

488 1) Los primeros rudimentos de una jerarquía de las ciencias en sentido propio, podrían comprobarse todavía antes de PLATÓN, *República,* VII, *525* [b]*ss.* — en FILOLAO, quien en el ropaje místico de la teoría de los números expuso la doctrina del orden de las ciencias. Porque ¿qué otra cosa puede significar al poner en correspondencia los conceptos: punto, línea, plano, cuerpo, cualidad física y animación, en este orden, con los primeros seis números? Aquí no me convence lo que dice ZELLER, I [5], 443, de un "débil intento" de reducción, sino que yo lo calificaría de anticipación sobremanera importante de enseñanzas sumamente significativas. Cr. DIÓG, L., VIII, 25, especialmente: ἐκ δὲ τούτων τάς γραμμάς, ἐξ ὧν τὰ επίπεδα σχήματα· ἐκ δὲ τῶν επιπέδων τὰ στερεά σχήματα, ἐκ δὲ τούτων τὰ αισθητά σώματα fDe éstos <es decir, de los puntos nacidos a su vez de los números> surgen las líneas, de ellas las figuras planas. De las figuras planas, los sólidos y de ellos los cuerpos sensibles]. En esto Aristóteles (cf. *Metaf.*, A 2, 982 [a], 27) sigue a su maestro: (αἱ ἐξ ἐλαττόνων <sc. ἐπιστῆμαι> ἀκριβέστεραι [Las <ciencias> que tienen por objeto un menor número de elementos son más exactas]), asimismo M *3, Analit. post.,* A 27, 87 [a], SO y *De coelo, Γ 1,* 299 [a], 16 — pasajes, todos éstos, que enuncian con una claridad admirable las verdades fundamentales de que depende toda clasificación de las ciencias. Valdría la pena perseguir el ulterior desarrollo de la doctrina, con *sus* fases principales: DESCARTES, Proemio de los *Principia*, III, 1, ed. COUSIN; HOBBES, *Opera lat.*, ed. MOLESWORTH, III, 87, IV, 28 y otros; luego D'ALEMBERT, cf. *Discours préliminaire de l' Encyclopédie*; AMPÈRE, *Essai sur la philosophie des sciences,* París, 1834; hasta COMTE y SPENCER. Últimamente, DILTHEY hizo una iniciativa apreciable en este sentido (*Archiv,* XIII, 358-360 y 466*ss.*). Cf. también EDMOND GOBLOT, *Essai sur la classification des sciences,* París, 1898. Las contradicciones que un estudio de este tema revela, en parte se deben al hecho de que el orden temporal o histórico corresponde en un grado considerable, mas no enteramente, al orden lógico de las ciencias, en tanto que el tercer punto de vista, a saber el didáctico, tiene poco en común

con aquellos dos. Advirtamos de paso que del mismo modo que PLATÓN, COMTE enlazó directamente la astronomía con las matemáticas. LITTRÉ *(Auguste Comte et la philos. posit.*, p. 294) trató de rebatir la objeción de SPENCER contra tal clasificación (cf. *Essays*, III, p. 6), Es indiscutible que en un sentido más amplio la astronomía pertenece a la física, pero no ocurre lo mismo con la *astronomie mécanique* que, como expresa L., no es sino *une étude de gravitation*. Como tal, puede anteceder a la mecánica terrestre, ya que pone de manifiesto una (y aun cabría decir la) fuerza mecánica fundamental en una escala incomparablemente mayor y por ende de modo menos limitado y obstaculizado.

490 1) Cf. MACH, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* [3], 8s., donde señala el enfoque aristotélico del problema de la palanca. Alúdese allí a Μηχανικά [Mecánica], *l. c.*, 847 [a], 28s.

2) Refiérome aquí a *República*, VII, 531 [a]. Los puntos fuertes y flacos del pensamiento científico de Platón se clarean en forma pareja a través de las informaciones de PLUTARCO, *Vita Marcelli*, cap. 14, 5 (*Vitae*, p. 364, 46 DöHNER) y *Quaestiones conviv.*, VIII, 2, 1, 7 (*Mor.*, 876, 9 DÜBNER) : Platón se habría indignado con Eudoxo y Arquitas porque para resolver un problema emplearon instrumentos y aparatos en lugar de puros razonamientos. Es cierto que en este caso tratábase de una cuestión de corte nítidamente geométrico, el llamado problema délico o sea la cuestión de la duplicación del cubo. Aparentemente, Platón deseaba hacer respetar el carácter deductivo de la geometría que apenas había alcanzado, velando por que no recayese en las viejas maneras de tratamiento egipcias. Mas la expresión de un menosprecio altivo, que conocemos a través del relato plutárquico: (πολλῆς καὶ φορτικῆς βαναυσουργίας [un trabajo manual grande y fatigoso]), y que concuerda perfectamente con el pasaje que acabamos de citar de la *República*, así como con otro del *Timeo*, que todavía estudiaremos, permítenos conclusiones de mayor alcance. Si Arquímedes o Galileo hubiesen sido contemporáneos de Platón y le hubiesen presentado sus ensayos fundamentales sobre estática y dinámica, éste último los habría tratado por cierto con igual desdén que a Eudoxo y Arquitas. Cabe suponer que el silencio de Platón acerca de los comienzos de una mecánica científica, que surgían en su época y precisamente por obra de Arquitas (cf. DIÓG. L., VIII, 83: οδτος πρώτος τὰ μηχανικὰ ταῖς μαθηματικαῖς προσχρησάμενος ἀρχαῖς μεθώδευσε [Éste fué el primero que metodizó la mecánica sirviéndose de los principios matemáticos]) está relacionado con el hecho de que el inventor práctico Arquitas aplicó los principios matemáticos en un grado que a juicio del mismo Piatón era insuficiente.

3) Cf. RUDOLF WOLF, "Geschichte der Astronomie" (*Gesch. d.*

Wissensch. in Deutschland, XVI) pp. 286ss.; NEWCOMB-ENGELMANN, *Populare Astronomie,* p. 60.

491 1) JOWETT AND CAMPBELL, *Plato's Republic,* III, 306, remiten aquí a *Simposio,* 211 [d-e], así como a *Fedro,* 250 [d]. Cf. en la obra citada las sustanciosas observaciones acerca de la idea del bien.

2) La parábola de la caverna incinia el libro VII de la *República.*

493 1) Cf. D. PEIPERS, *Die Erkenntnistheorie Platos,* p. 588 y p. 594, nota.

494 1) La cita de ROYER-COLLARD la saqué de TAINE, *Les philosophes classiques de XIXème. siècle en France* [7], 28. — Hallamos ya en Demócrito el pensamiento rigurosamente empírico que acabamos de describir; cf. I, pág. 407, § 9. En el siglo pasado, nadie lo representó con más consecuencia y con resultados más fecundos que J. ST. MILL. Cf. p. e. *Sistema de la Lógica,* libro III, cap. 12 Sobre la explicación de las leyes naturales, sobre todo el final (§ 6).

495 1) Debemos agradecer mucho a Platón que la unilateralidad "renga" del apasionado deportista y cazador no le merezca mayor desaprobación que la del que únicamente se preocupa del cultivo del espíritu, abandonando por completo el físico (VII, 535 [d]: χωλός δὲ καὶ ό τἀναντία τούτου μεταβεβληκὼς την φιλοπονίαν [Es rengo también cuando, por el contrario, el amor al trabajo toma la dirección opuesta]). Igualmente significativo es su deseo de que en la selección de los gobernantes se tome en consideración, no sólo sus cualidades de carácter, sino también las buenas proporciones de la figura: τοὺς δὲ γὰρ βεβαιότατους καί τοὺς ἀνδρειοτάτους προαιρετέον, καὶ κατά δύναμιν τοὺς εὐειδεστάτους [Se debe elegir preferentemente a los más seguros y viriles, y los de mejor apariencia respecto a su fuerza] (535 [a]). Aquí el autor ascético del *Fedón* se ha tornado nuevamente genuino heleno.

496 1) Cf. IX, 576 [d], luego 580 [b]. Sumamente significativo es IV, 445 [d], porque aquí se declara explícitamente que el Estado ideal puede llamarse tanto monarquía como aristocracia. Así, en 587 [d] identifícanse en efecto el ἀριστοκρατικός [aristocrático] y el βασιλίκός [real]; Platón hace proceder de aquella misma aristocracia la timocracia, primera de las formas degeneradas de gobierno (VIII, 544 [e] *y* 545 [c]). De ahí mi discrepancia con ZELLER, quien afirma que Platón trata aquí tan sólo de la jerarquía de valores o sea de la evolución "ideal" y de ninguna manera del "desarrollo histórico", "aspecto que Aristóteles desconoce... por completo en su crítica en *Polít.,* V, 12" (II, 1 [4], 925). A mi juicio no nos incumbe sacar a Platón de las contradicciones en que, sin duda, se metió — a lo sumo podemos hacerlo atribuyéndole

la idea de que la monarquía patriarcal de los tiempos prehistóricos constituía la aproximación más destacada al Estado ideal.

2) CAMPBELL Y JOWETT hicieron observar con perfecta razón con referencia a VIII, 559 [d], que la analogía entre los tipos públicos y los individuales *begins to fail more and more.*

3) Sobre el "número" platónico *(República,* VIII, 546 [b-c]) se escribió muchísimo tanto en la antigüedad como en los tiempos modernos. Poco ha que conocimos el comentario de PROCLO acerca de este pasaje *(Procli in Platonis Rem publ. comment.,* II, 36ss. KROLL, con importantes notas de HULTSCH, investigador inusitadamente instruido en la materia, *l.c.* 400ss.). A través de PROCLO (410-485 de nuestra era) aprendimos a conocer las discusiones del mundo erudito antiguo sobre este objeto dificultoso, cuya solución definitiva todavía no se ha logrado, aunque HULTSCH contribuyó ya antes del redescubrimiento del fragmento procliano con las más importantes aclaraciones (*Zeitschr. f. Mathem. u. Physik,* XXVII). Un nuevo esfuerzo para resolver el problema en DR. GEORG ALBERT, *Die platonische Zahl,* Viena, 1896. Cf. también FRITZ HOMMEL en el suplemento de *Münchner Allgem. Zeitung,* 1907, Nº 57 y los comentarios de los investigadores mencionados, *ibid.* Nº 69. Un intento de solución presentado, pero luego abandonado, por PAUL TANNERY, figura en sus *Mémoires scientifiques, publiées par* HEIBERG ET ZEUTHEN, París, 1912, I, p. 12ss.

497 1) Aludo aquí al trabajo de K. F. HERMANN: "Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals", *Ges. Abhandlungen,* etc., pp. 13288. — Para lo siguiente cf. la alusión 548 [a]. De esta manera de sortear el interdicto espartano de la posesión de dinero trata Posidonio en ATENEO, VI, 233 F, y es probable que a ella se refiera también la inscripción de *Inscr. gr. antiquiss.,* RÖHL, n. 68.

498 1) Sobre la legislación de *Filolao,* cf. ARISTÓTELES, *Polit.* B 12, 1274 [a-b].

499 1) Platón sugiere la ley de la reacción en la *República,* III, 388 [d], y la desenvuelve en 563 [e]. Donde más claramente se nota la reacción contra la dispersión de talentos e individualismo atenienses es en la reiterada insistencia en la división del trabajo, por ejemplo III, 394 [e] y 397 [e], y en el encomio de la convivencia, *República, V,* 462 b, o *Leyes, V,* 739 [c-d].

500 1) Sobre esta reminiscencia, cf. nota de pág. 458.

2) Con referencia a la redundancia del lenguaje metafórico, cf. sobre todo 560 [a-b]. La desaprobación de la fantasía: X, 603 [a].

503 1) Basándose en JOÉL y en ENDT ("Die Quellen des Aristóteles in der Beschreibung des Tyrannen", *Wiener Studien,* XXIV, pp.

1-69), H. GOMPERZ en *Archiv,* XIX, pp. 566ss. y *Wiener Studien,* XXVII, 175s., señaló las numerosas reminiscencias que esa descripción del tirano tiene en JENOFONTE, ISÓCRATES, ARISTÓTELES y también en el discurso VI de DIÓN. No puedo seguir a Joël en sus conclusiones de que Platón se inspirara en un modelo del grupo de Antístenes.

2) Cabe señalar aquí la manera extraordinariamente artificiosa por la cual el autor de la *República* en X, 576 c, retorna al problema fundamental de la obra, por medio de la frase: ἄρ' οὖν . . . ὃς αν φαίνηται πονηρότατος, καὶ ἀθλιώτατος φανήσεται [Así pues... el que parezca el más malvado, parecerá también ser el más desdichado]; un autor menos dotado no habría prescindido de un expediente externo, v.g. volviendo sobre aquella cuestión después de haber terminado con la larga digresión acerca de la filosofía de la historia, que ocupa todo el libro VIII y largas partes del libro IX, mediante un giro como "Retornemos ahora al viejo problema de si la justicia da suerte al justo". Aquí, por el contrario, el tema se reanuda espontáneamente y con toda naturalidad. Mas examinándolo de cerca, esa vuelta resultaba factible por el solo expediente de que después de la descripción de la última forma de gobierno degenerado, a saber, la tiranía, se hablaba tan detenidamente de la personalidad del tirano. A lo cual se encaminaba Platón gracias a la anterior comparación minuciosa entre las diferentes formas de Estado con los tipos humanos correspondientes. Ese paralelismo no podrá trazarse sin apelar a ciertos artificios, siendo el más grave el que deduce del tipo democrático el origen de la democracia. Quizás quepa aseverar que todo ese *modus procedendi* se debía en buena parte a consideraciones artísticas, y que aquel artificio previo hubo de servir para facilitar y liberar de todo asomo de violencia el paso del tema histórico-filosófico al ético.

504 1) J. ST. MILL en un estudio similar, a saber: *Utilitarianism* [1], cap. 2, p. 12.

507 1) El paralelo para nuestro tiempo lo da LEÓN TOLSTOI quien incluso consiente con PLATÓN, en su ensayo *Contra el arte moderno,* p. 152 de la ed. alemana (H. STEINITZ, Berlín), párr. 2 *fin.* Al final de nuestro capítulo sobre el *Fedón,* p. 456, tratamos ya de la prueba de la inmortalidad, que aquí se ofrece (X, 608 d). Amplias conclusiones en cuanto a la composición de la *República* se han sacado de la circunstancia de que al principio Glaucón pretende no haber oído nada acerca de la inmortalidad del alma. Pero una vez más ocurre que tales conclusiones prueban aparentemente demasiadas cosas. Porque cabría preguntar si Platón habría pedido introducir en este lugar la doctrina de la inmortalidad "a modo de paradoja" (citando la formulación de E. ROHDE, *Psyche,* II [2], 267), después de presuponerla ya en el *Gorgias* y el *Critón* y de fundamentarla con tanta sutileza en el *Fedro*

y el *Fedón.* Y no obstante, nadie sacaría de esto la conclusión de que el libro X de la *República* precediese a todas las obras que acabamos de mencionar. Puesto que tal orden temporal podría rebatirse en seguida mediante argumentos de índole decisiva. Por lo demás, el propio texto de la exposición contradice al supuesto de que Platón tratase aquí por primera vez de la cuestión del alma y de su inmortalidad. Porque en 611 b no solamente leemos la frase: ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή [como nos aparece ahora el alma], sino que en seguida: οτι μεν τοίνυν ἀθάνατον ψυχή, καὶ ό αρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι άναγκάσειαν αν [Tanto este argumento como los otros demostrarían de un modo indiscutible que realmente lo inmortal es el alma]. Ambas frases remiten casi seguramente al *Fedón* (cf. nota de pág. 447/8). Permanece inexplicable el hecho de que la cuestión de la inmortalidad surja aquí como un problema nuevo, y no encuentre solución, cualquiera que sea el orden de los libros de la *República* que supongamos como original. En parte se explica por el motivo de que la introducción de un argumento nuevo se justifica mejor por previas expresiones dubitativas, destacándose su fuerza de prueba en forma excelente sobre el fondo de una incredulidad acentuada. Pero de hecho, el grande artista erró esta vez su blanco al aplicar tal artificio. Cimentó la economía literaria de una parte a expensas de la economía del todo. Hasta podría calificarse una contravención el hecho de que Platón haga asentir primero a su hermano Glaucón a varias doctrinas que involucran la creencia en la inmortalidad (VI, 496^{e}, 498^{c-d}), para dejarle negar luego, en el libro X, la misma creencia en oportunidad de una nueva plática. Mas tal contravención no nos facilita ninguna información fehaciente en lo referente al orden cronológico de los libros. Enséñanos únicamente que el autor de la difusa obra que le vino ocupando por una serie de años, no tuvo siempre presente todos los detalles de su plan, y que su revisión definitiva dejó que desear en cuanto a seguridad y exactitud. Permítasenos aquí una última palabra sobre la composición de la *República.* A quienes suponen que los libros VIII y IX datan de una fecha anterior a la redacción de los libros VI y VII, se les puede replicar lo siguiente: Dista mucho de ser exacto que VIII y IX se enlacen directamente con los libros anteriores. La preponderancia que se otorga a la filosofía, al saber de las esencias eternas, y que hacia el final del libro IX sobresale a tal punto que casi llega a confundir el hombre moralmente valioso y justo con el filósofo y apenas distingue entre éste y el βασιλεύς [rey] (cf. sobre todo 587 b) : presupone inconcusamente las partes que tratan de la doctrina de las ideas. Podemos decir que sería del todo imposible una pre?unta redacción de dichas partes en prosecución directa de aquellas que no saben nada de la formación filosófica o aun intelectual en general, li-

mitándose a tratar de la música y gimnasia como medios de educación de la clase dirigente.

LIBRO V, CAPITULO DECIMOTERCERO

511 1) Cf. el importante pasaje de *República,* X, 590 [c-d]. — Para lo siguiente, cf.: *The lower classes have no real place in the Republic; they fade away into the distance* (JOWETT Y CAMPBELL, *Plato's Republic,* III, p. 224).

512 1) Cf. *República,* II, 374 [b] y IV, 421 [c]ss. — Para lo siguiente, cf. IX, 590 [c].

2) El pasaje de *Gorgias:* 512 [e]ss. — Para lo siguiente: cf. *República,* VIII, 549[a], luego V, 469 [c]ss., además de 470/1.

513 1) Cf. III, 417 [a].

2) Cf. JENOFONTE, *Respubl. Lacedaemon.,* 6, 4.

514 1) La parábola de los perros y lobos: III, 416 [a].

515 1) La frase importante está en *Leyes,* V, 739 [c-d], completada por XII, 942 [c].

2) Este pasaje así como el anteriormente mencionado: *República,* VIII, 561 [c]ss. y 557 [d]. Mi versión sigue en varias partes la traducción de ONCKEN, *Staatslehre des Aristoteles, I,* 118.

3) Pienso aquí en TOCQUEVILLE, *Démocratie en Amérique,* así como en J. ST. MILL, *The freedom.*

516 1) Traduzco por "nobleza" la μεγαλοπρέπεια [magnificencia, generosidad], que aparece en la *República,* III, 402 [c] y VII, 536 [a], al lado de la σωφροσύνη [prudencia] y la ἀνδρεία [virilidad]. Aunque no fuese "conceptualmente justificada" la preferencia de aquella cualidad de magnanimidad, la humanidad tiene mucho que agradecer a Platón por tal ampliación del ideal moral, y sobre todo en una época democrática que muestra natural tendencia a conferir una primacía improcedente a lo que los ingleses llaman las *huckstering virtv.es.* Platón calificó de "despropósito" una "nación de pensadores": φιλόσοφον . . . πλῆθος αδύνατον εἶναι [Un pueblo de filósofos es imposible] (*República,* VI, 494 [a]) ; no le habría parecido menos desatinado un pueblo de hidalgos.

517 1) La cita de las *Leyes:* XI, 918/9.

2) La cita de la *República:* IV, 441 [e].

518 1) κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερόν αἰσχρόν [Pues se dice y se dirá siempre con la mayor razón que lo útil es hermoso y lo dañino es feo] (V, 457 [b]).

2) Los pasajes de la *República* son: IV, **420** b y V, 465 *e ss.* La crítica de ARISTÓTELES, que no puedo considerar como un grave malentendido, a diferencia de CAMPBELL y JOWETT, III, 162/3, se leerá en *Política* B 5 fin.

519 1) διὰ τὸ μηδέν ἴδιον ἐκτῆσθαι πλὴν τὸ σῶμα [Por no poseer nada propio, excepto el cuerpo] *(República,* V, **464** d).

520 1) Analogías con la vida animal: así *República,* V, **451** d; **459** a; **466** d; **467** b; cf. también *Leyes,* VII, 814 b. También en contra de la paidofilia y en favor de la monogamia invócase el ejemplo del mundo animal, en *Leyes,* VIII, **836** c y 840 d-e. — Luego cf. *Leyes,* VII, **805** b. — Sobre la restricción del arte terapéutico, cf. *República,* III, 405 *c ss.*, sobre el endurecimiento, en primer término *Leyes,* XII, 942 d-e. — *Para* lo siguiente, cf. *República,* X, 606 b-d; también 603 *e ss.* y III, **387** *d ss.*

521 1) Cf. DIÓG. L., IV, 22 e *Index. acad. hercul.*, col. XV. (Trátase de una frase de Arquesilao, que tenemos de su contemporáneo Antígono de Caristo.)

2) Sobre Peidón, cf. ARISTÓTELES, *Polít.* B 6, **1265** b, 12. Deseaba que se conserven intactos τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν [el conjunto de los ciudadanos] así como su propiedad rural. — Sobre exposición de niños y otros usos parecidos, cf. *República,* V, **459** d; **460** c y 461 a-c. Los preceptos casi igualmente severos de ARISTÓTELES: *Pol.*, H 16. Cf. sobre este tema las intructivas observaciones de GROTE, *Plato,* III, 229ss.

522 1) La Crítica aristotélica de la *República: Polít.* B, 1-5, asimismo E 12, **1316** a, 1*ss.*; la crítica de las *Leyes, ibid.*, 6-7. La cita, de B 5, **1263** b, 15.

2) ARISTÓTELES aprueba todo esto: *l.c.*, **1265** a, 13ss. La cita, de JENOFONTE, *Respubl. Lacedaemon.*, c. 1, 7-10. En lugar de la prehistoria griega podría haber hablado asimismo de la época primitiva aria; cf. en O. SCHRADER, *Real-Lexikon der indo ger manis chen Altertumskunde,* los artículos "Keuschheit" y "Zeugungshelfer".

523 1) HERODOTO: IV, 104. No carece de interés tampoco el fragm. 653 (Protesilao) de Eurípides: κοινὸν γὰρ είναι χρήν γυναικεῖον λέχος [Pues el lecho de la mujer es necesario que sea común]. Sin embargo, para apreciar el significado de tal exclamación, tendríamos que conocer la situación de que surgió. (Cf. paradojas similares en *Hipólito,* 618*ss.* y *Medea,* 573*ss.*). Posiblemente se pretendía desaprobar la intensidad del amor conyugal, que decidió a Laodamea a seguir la muerte de su esposo. No menos que las descaradas chanzas de las *Eclesiazusas,* aquel verso prueba que tales ideas no eran del todo ajenas al público ateniense de esa época. Puede considerarse como desechada la opinión antes muy

general de que en aquella comedia Aristófanes aludía a Platón y su *República,* opinión fundada en el corolario de que parte de esa obra estaba publicada ya en 932. Cf. el estudio pertinente de H. DIETZEL en *Zeitschr. f. Gesch. u. Lit. d. Staatswissensch., I,* Leipzig, 1893, pp. 373 *ss.*; la exposición minuciosa de ZELLER, II, 1^{4}, 551*ss.*; la obrita de IVO BRUNS, *Frauenemanzipation in Athen,* Kiel, 1900, pp. 22-25. Lo principal es la circunstancia de que Aristófanes califique el comunismo de las mujeres como idea inaudita hasta entonces, y que sin la menor mención de Platón el público no podía adivinar de ningún modo que la chanza se dirigiera a nuestro filósofo. Por lo demás, la *Lisístrata* que se estrenó en 411, contiene ya frases que recuerdan la emancipación femenina platónica, sin que nadie hubiese podido hacer responsable a Platón que a la sazón era un joven de dieciséis años. Finalmente ha resultado completamente inhistórica la información de AULO GELIO (*Noct. Att.,* XIV, 3, 3/4), en que siempre se apoyaron esas conjeturas, que indica que dos libros de la *República* habrían salido aparte, y que Jenofonte los impugnó en su *Ciropedia*: cf. ZELLER, *l. c.,* 488, y la vasta bibliografía recopilada por MARTIN HERZ en su edición de GELIO, II, 206. Aquí se impone perentoriamente el hecho de que los dos primeros libros de la *República* no contienen palabra alguna de aquellas propuestas de reforma de que Aristóteles hiciera escarnio en las *Eclesiazusas.* Por lo demás, no se concibe que Platón pudiera editar como obra independiente esos libros introductores. Por otro lado parece exacto el comentario de GELIO, *l. c.,* y DIÓG. L., III, 34, en el sentido de que la frase de las *Leyes*, III, 694^{c}: παιδείας δὲ ορθής οὐχ ἧφθαι τὸ παράπαν (sc. τὸν KGpov) [<que Ciro> no recibió en absoluto una educación correcta] entraña una indirecta contra aquella obra jenofontina o también contra el *Ciro* de ANTÍSTENES.

2) ARISTÓTELES sobre diferentes formas del colectivismo rural: *Polít.* B 5, 1262^{a}, 1-8; comunidad de mujeres en pueblos africanos: *ibid.* B 3, 1262^{a}, 19-22. Cf. HERODOTO, IV, 172, sobre los Nasamones y Masagetes de la Libia.

3) La extraña frase de ARISTÓTELES (*l. c.,* 1264^{a}, 1): δη χρὴ προσέχειν τῶ πολλῶ χρόνῳ καὶ τοῖς πολλοῖς ετεσιν [Que es necesario pensar en un largo tiempo y en muchos años] (palabra ésta que no debe cambiarse, de acuerdo con BERNAYS, *Ges. Abhandlungen,* I, 177, por ἔθνεσιν [pueblos], cf. VAHLEN, *Zeitschr. f. öosterr. Gymnasiem,* XXI, 829*s.*).

524 1) En la frase de GOLDSMITH: *The world is in its infancy,* hace pensar, p. ej.: LUBBOCK, *Prehistoric times,* p. 420: *In reality we are but not on the threshold of civilization.* Similares afirmaciones ofrecen a menudo los escritos de GUIZOT y de J. ST. MILL, de MAINE y de TAYLOR.

3) Las *dos* referencias de ARISTÓTELES: *l.c.*, 1261 b, 22 y 1262 [b], 15. Las impugna GROTE, *Plato*, III, 220, nota.

3) ARISTÓTELES, *l. c.*, 1264 [a], 24: ἐν μιᾷ γὰρ πόλει δύο πόλεις ἀναγκαῖον ειναι, και ταύτας ὑπεναντίας ἀλλήλαις [Pues en una ciudad es necesario que haya dos ciudades, y éstas opuestas entre sí], en comparación con *República*, VIII, 551 [d]: τὸ μὴ μίαν ἀλλὰ δύο ἀνάγκη ειναι τὴν τοιαύτην πόλιν, την μὲν πενήτων τὴν δὲ πλουσίων, οἰκοῦντας ἐν τω αὐτῷ, ἀεὶ ἐπιβουλεύοντας ἀλλήλοις [Es necesario que tal ciudad sea no una sino dos, la de los pobres y la de los ricos, habitando en el mismo sitio y conspirando siempre unos contra otros] y IV, 422 [d]: δύο μεν . . . . πολέμια ἀλλήλαις, ἡ μὲν πενήτων, ἡ δὲ πλουσίων [dos... enemigas entre sí, la de los pobres y la de los ricos].

525 1) No quiero mencionar el imperio incásico sin recordar también una analogía entre la legislación matrimonial del antiguo Perú y la platónica. Según PRESCOTT, *History of the conquest of Peru* (Nueva York, 1847), I, 112-115, todos los años y por orden del gobierno, las muchachas de entre 18 y 20 años eran casadas con los mozos de 24 años, concediéndose a cada pareja un lote de tierra que les era aumentado cada vez que les nacía un hijo. Mas por otra parte, el consentimiento de los padres habría sido un requisito indispensable y tampoco se habría prescindido de los deseos de los jóvenes afectados.

2) "Pedantocracia", expresión ésta creada por J. ST. MILL y adaptada por A. COMTE. Cf. su correspondencia, publicada en París, 1899, en numerosos pasajes.

526 D Del fragmento dramático *Genofeva*, de OTTO LUDWIG (*Dramat. Fragmente*, Berlín, 1891, p. 275), y anteriormente, de EURÍPIDES, frag. 21, 3/4.

527 1) Digo que ya no carece de precedentes la socialización *do* los medios de producción, fundándome en las informaciones de FRANZ OPPENHEIMER (en *Zeitschr. f. Sozial-Wissenschaft*, ed. por JULIUS WOLFF, II, 194*ss.*) sobre logrados experimentos de esta índole, cuyo lugar de realización no es sólo el Estado de los mormones sino en mayor grado aún la California del Sur.

2) Sobre los perfeccionistas de Oneida, cf. CHARLES NORTHOFF, *The communistic societies of the United States*, Londres, 1875, pp. 259-301, especialmente 276 y 291. Puede prescindirse de las demás publicaciones, entre ellas una réplica del propio J. H. NOYES a la descripción que dió W. HEPWORTH DIXON en su *New America*. El mismo paralelo fué señalado últimamente (1902) también por LEWIS CAMPBELL en su monografía, pequeña pero muy sustancial: *Plato's Republic*, pp. 103 y 115.

528 1) ESQUINES: este socrático apareció hasta ahora sólo una

vez y *de* pasada en nuestra exposición: I, pág. 477. Se ocupa de él DIÓG. L., II, c. 7. Sus escasos fragmentos se hallan recopilados en K. F. HERMANN, *De Aeschinis Socratici reliquiis,* Göttingen, 1850, completados por HIRZE , *Der Dialog,* I, 138/9, donde también se ofrece una lúcida caracterización: pp. 129-140- Los fragmentos de sus diálogos nos muestran una descripción minuciosa aparentemente ingenua, pero de hecho de alta jerarquía artística. La antigüedad veía en ellos la copia más fiel de los verdaderos diálogos socráticos. Su contenido era en parte de índole política, v.g. ocupaba amplio lugar en su *Alcibiades* el elogio de Temístocles. En colores siniestros nos pinta su personalidad el trozo de un discurso acusatorio de LISIAS (cf. pág. 435). Según él, ESQUINES había cortejado a una mujer vieja "cuyos dientes se contaban más fácilmente que los dedos de una mano", estafándola y dejando en la calle a toda su familia (cit. en ATENEO, XIII, 611/2). Testimonios mejor documentados hablan de su larga estadía en la corte de Dionisio II (DIÓG. L., II, 63), donde se encontró con Platón. Sus relaciones son objeto de los más distintos relatos por parte de los diferentes informantes. La narración de DIÓG. L., II, 61, según la cual PLATÓN ignoró la presencia de ESQUINES en la corte real de Siracusa, resulta diametralmente opuesta al relato de PLUTARCO, *De adulatore et amico,* c. 26, *Mor.,* p. 81, 14 DÜBNER, y éste último encuentra cierto respaldo en el hecho de que PLATÓN mencione dos veces a Esquines: *Apología,* 33 e y *Fedón* 59 b. Parece seguro que su diálogo *Aspasia* tenía el contenido que le atribuímos en nuestro texto; cf. NATORP, en *Philologus,* I, 1, 489ss. y v. WILAMOWITZ, *Hermes,* XXXV, 552. Sin embargo, no puedo suscribir la opinión de éste último, según la cual nada puede deducirse de ello respecto a la Aspasia histórica. Porque equivaldría a un milagro el hecho de que tres autores (PLATÓN, JENOFONTE y ESQUINES) hubieran coincidido en la ficción de atribuir a la compañera de la vida de PERICLES lo mismo que de antemano debemos suponer en ella, por lo menos con un grado elevado de verosimilitud, a saber una cultura amplia y categoría intelectual. Tampoco puedo aceptar la afirmación de que el elogio de Aspasia en JENOFONTE (*Oeconóm.,* III, 13) no significase sino una reverencia a ESQUINES "en cuyo diálogo Aspasia alternaba con Jenofonte y su joven esposa". Para mí, esto no es de ningún modo evidente. Porque si fuera exacto el concepto que de Aspasia tiene Wilamowitz, no podía halagar en nada a Jenofonte el hallarse reunido él y sobre todo su joven consorte, real o ficticia, en un diálogo con aquélla.

529 1) La narración jenofontina (*Oecon.,* VII, 4*ss.*) fué bien aprovechada por IVO BRUNS en su opúsculo mencionado *Frauen-Emanzipation in Athen,* p. 29. Por otra parte sostengo que la aseveración

de BELOCH, *Griech. Gesch.*, III, 1, 425, de que "la mujer griega... no carecía de libertad de movimientos", está tan poco fundada como la dura impugnación que hace de ROHDE, *ibid.*, n. 1.

532 1) La comparación del individuo con la πόλις [ciudad] y la advertencia vinculada a la misma se encuentran en *República,* IX, 591 [e]/592 [a].

LIBRO V, CAPITULO DECIMOCUARTO

537 1) Nuestras fuentes principales al respecto son la biografía plutárquica de *Dión y* también los párrafos pertinentes del libro XVI de DIODORO.

538 1) Estos y los siguientes detalles los tomamos de PLUTARCO, *Dión,* c. 13/4 *(Vitae* 1148s. DÖHNER).

2) Por lo menos la palabra τυραννίδα [tiranía], en PLUT., *l. c.,* 1149, 8, que a la sazón hacía tiempo sonaba ya odiosa, no es históricamente auténtica, aunque el título oficial de Dionisio II no haya sido el de βασιλεύς [rey] sino αρχων [jefe] o ἡγεμών [comandante]. En un decreto ateniense (C. I. A., II, 51. Cf. AD. WILHELM, *Wiener Jahreshefte,* III, 170 y U. KÖHLER, *Athen. Mitteilungen,* I, 19) se califica a Dionisio de Σικελίας αρχων [jefe de Sicilia].

539 1) GEORGE GROTE, *History of Greece* XI, 103, invoca en favor de su concepción a PLATÓN, carta III, 315 [e]. Pero para obtener de esa carta informaciones sobre el pensamiento y las intenciones de PLATÓN, habría que estar totalmente seguro de la autenticidad de esa carta.

541 1) ESPEUSIPO: cf. PLUTARCO, *Dión, c.* 22, 2 *(Vitae* 1153, 28 *D).* HELICÓN: El eclipse solar vaticinado por él (PLUTARCO, *le.* 19, 3 1152, 11 D.) tiene que ser idéntico al registrado con el NP 2035 en OPPOZER, *Kanon der Finsternisse,* que tuvo lugar el 12 de mayo del 360. Una breve mención del triunfo de JENÓCRATES en el concurso de bebedores se encuentra en DIÓG. § IV, c. 8, y un relato extenso del mismo, en *Index, acad. Herc.* col. 8 y 4 (cf. el estudio del autor en la *Miscelánea filosófica* dedicada a EDUARD ZELLER, p. 143).

542 1) En cuanto a los pormenores históricos, el relato de DIODORO difiere en grado sorprendente de la narración de PLUTARCO. DIODORO se fundaba en primer término en EFORO. PLUTARCO sacó sus informaciones sobre todo de TIMÓNIDES, algunas veces cita a EFORO y TEOPOMPO y, con desconfianza bien fundada, al criticón TIMEO. Generalmente se reconoce que éste sirvió de fuente a CORNELIO NEPOTE de acuerdo con la coincidencia de CORN. NEP., *Dio, 2,* con PLUTARCO c. 6, donde se cita a TIMEO (Cf. HOLM, *Sizilien im Altertum,* II, 374s.). No es éste el lugar para fundamentar en detalle nuestra convicción de

que el juicio desfavorable a DIÓN, que encontramos únicamente en NEPOTE, proceda tan sólo del tendencioso relato de TIMEO.

2) EUDEMO: cf. p. 86, § 2. Poseemos también considerables fragmentos de un diálogo aristotélico Εὔδημος ἤ περὶ ψυχῆς [Eudemo o acerca del alma] (Edición de la *Berliner Akademie*, 1479 bss.). — TIMÓNIDES: cf. PLUTARCO, *l. c.*, c. 35, 3 (1161, 22 D.). Nadie discute que CALIPO pertenecía al grupo platónico. La carta platónica, VII, 333 e, pretende limitar tal vinculación, y por ella se guía también PLUTARCO, 1. c., c. 54 *in.* (1170, 37), en tanto que el adverso ATENEO (XI, 508 e) se opone a esa limitación; tan plausible es una versión como la otra, de modo que en ese caso no se podrá lograr una seguridad definitiva.

543 1) Cuanto mayores sean las diferencias entre los relatos de PLUTARCO y DIODORO, tanto más habrá de pesar su coincidencia en el juicio sobre el carácter de Dión. Las palabras de DIODORO, quien según podemos ver no estaba sometido al influjo del grupo platónico, suenan casi más entusiastas todavía que las de PLUTARCO: cf. DIODORO, XVI, 6, 4, 20,2. La exposición de GROTE se basa exclusivamente en la narración de CORNELIO NEPOTE, que según comprobamos, carece de toda autenticidad y se halla en todo caso completamente aislada.

545 1) Cf. PLUTARCO, *l. c.*, 53, 1 (1170, 14 D.) μεταπέμπεται δὲ ἐκ Κορίνθου συμβούλους και συνάρχοντας [hizo llamar de Corinto consejeros y co-gobernantes]. La noticia sobre la acuñación de moneda por Dión, la tomo de BURY, *History of Greece*, Londres, 1900, p. 672. Para lo siguiente, las *Vidas de Timoleón y Diodoro*, por PLUTARCO, XVI, 66*ss.*, constituyen las fuentes principales.

2) En esto coincido c'on BELOCH, *Griechische Geschichte* II, 578*ss.*, quien habla tal vez demasiado concretamente, pero de todos modos está en lo cierto en sus manifestaciones esenciales sobre la constitución fundada por Timoleón. Según el contexto, las "leyes democráticas", en DIODORO XVI, 70, no se refieren tanto a la constitución como a la legislación penal y civil. Contra un régimen genuinamente democrático pugna la instauración del sacerdocio del Zeus olímpico como εντιμότατη ἀρχή [orden más reconocido], que en seguida se menciona. La posible objeción de que ese cargo sacerdotal gozaba de honores externos, pero no constituía un poder real, queda desvirtuada por el propio DIODORO cuando observa: των γὰρ Ῥωμαίων μεταδόντων τοῖς Σικελιώταις της πολιτείας ἡ τῶν ἀμφιπόλων ἀρχὴ ἐταπεινώθη [porque cuando los romanos admitieron a los sículos en el gobierno, el régimen de los sacerdotes quedó debilitado], expresión ésta que señala algo más que un carácter meramente nominal de aquel cargo. Según lo que sabemos, el orden institucional de Timoleón, que fué redactado con la colaboración de legisladores corintios (PLUT., *Timol.*, c. 24, 2 = *Vitae*, 296, 47 D.) no puede haber diferido mucho de la constitución mixta tal como la pro-

yectaba Dión (PLUTARCO, *Dión,* 53, 2 = 1170, 20 D.). Así como podemos considerar a Timoleón como continuador de la política de Dión, Agatocles reanudó la tradición del demagogo Heráclides. Después de haber "depurado la ciudad", a saber después de haber dado muerte a parte de los ricos y notables, y de haber desterrado a otra parte, y una vez elegido dictador (στρατηγός αυτοκράτωρ), Agatocles no tardó en prometer a los indigentes la remisión de sus deudas y una distribución de tierras (DIODORO, XIX, c. 9, 1-5).

LIBRO V, CAPITULO DECIMOQUINTO

547 1) Aludo aquí al *Político* 296 [b-e].

1) Siguiendo a AST, varios autores discutieron últimamente la autenticidad del *Eutidemo.* TRASILO y, probablemente de acuerdo con su testimonio, ARISTÓTELES, acreditan la autenticidad de este diálogo. Las diferentes reminiscencias en ARISTÓTELES, (Cf. UEBERWEG, *Untersuchungen* 174 y BONITZ, *Platonische Studien*[3], 135, n. 27) no acaban de demostrar totalmente su carácter auténtico, dado que ciertamente no todos aquellos sofismas fueron inventados por PLATÓN. Por otra parte pesa mucho la obra polémica de COLOTES, que ya mencionamos: πρὸς τὸν Πλάτωνος Εὐθύδημον [Sobre el Eutidemo de Platón] (cf. n. de pág. 372) y de la cual no conocemos sino el título. De este modo, la autenticidad del *Eutidemo* no está ni más ni menos garantizada que la del *Protágoras.* Sin embargo, su origen platónico no se ha impugnado nunca con razones dignas de consideración.

2) Eutidemo y Dionisodoro son personajes reales aunque muy poco importantes. Para el primero, cf. ARISTÓTELES, *Sof. elenchi* 20 (177 b, 12); *Retórica* B, 24 (1401 [a], 27); PLATÓN, *Cratilo* 386 [d]. En cuanto a DIONISODORO, JENOFONTE, Mera. III, 1, 1, lo menciona como profesor de ciencias militares. Su polémica contra los megáricos y Antístenes, advertida por primera vez por SCHLEIERMACHER, II, 1[3], 276, fué indagada en detalle por K. URBANS "Ueber die Erwähnungen der Philosophie des Anthistenes in den platonischen Schriften", *Königsberger Gymnasial-Programm,* 1882.

3) Este pasaje del *Eutidemo* (304 [d] ss.) ha sido objeto de múltiples interpretaciones, que se hallan anotadas en la edición del diálogo por WINCKELMANN, p. XXXIVss. La más aceptada es la suposición (profesada por primera vez en 1805 por SCHLEIERMACHER en la introducción de su traducción alemana del diálogo y, poco después, en 1806, por HEINDORF, *Platonis dialogi selecti* III, 413) de que se trata de una referencia a Isócrates. WELCKER, SPENGEL y muchos otros se adhirieron a esa opinión. Sin embargo, no tenemos una seguridad plena al respecto y es evidente que tal supuesto, por más plausible que fuese, no debe servir de base para conclusiones transcendentales acerca de

la cronología de la actividad literaria del autor. Para tales conclusiones era más apropiada como punto de partida la relación que existe entre aquella crítica y el vaticinio que sobre Isócrates *se* hac'e al final del *Fedro* (cf. pág. 435*s.*). Nuestra interpretación de los dos pasajes deja poco margen para tales conjeturas, puesto que sostiene que el primero es una crítica muy restrictiva y la última un elogio igualmente limitado. Aun pretendiendo interpretar el relato del *Eutidemo* como decidido apartamiento de *Isócrates,* ello no ofrece todavía un argumento perentorio en lo que atañe el orden histórico de los dos diálogos. Porque los cambios de la relación personal de esos dos hombres pueden haberse desarrollado en una sola dirección, pero no es necesario que así sea. Una tensión temporal cedió quizás a una inteligencia amistosa, que fuera seguida de un nuevo desacuerdo más resuelto. Así cree haberlo comprobado, en efecto, el autor de *Isokrates und die Sokratik* en el tercero de sus estudios. (De todas maneras, entre Isócrates y Platón existía semejante desacuerdo en el tiempo en que éste escribió el libro VI de la *República*. Compárese 500 b con la réplica de ISÓCRATES en el discurso XV, sobre el cambio de fortuna, § 260, que se publicó en 353 y que constituye una de las más seguras relaciones polémicas entre las muchas que se han supuesto; cf. SPENGEL, *Philologus* XIX, 596*s.*, y BERGK, *Fünf Abhandlungen,* p. 38). Aunque supongamos que aquella alusión sea auténtica, no por ello resulta del todo imposible que el *Eutidemo* fuera anterior al *Fedro,* o a su primera edición, Cf. v. ARNIM en el *Winterprogramm der Universität Rostock,* 1896/7, p. 21. Sin embargo, aunque los criterios estilísticos indiquen que la fecha del *Eutidemo* cae dentro del primer período del estilo platónico, nosotros preferimos colocarlo muy cerca del fin de esa fase, porque se trata del mismo diálogo que inicia la polémica contra Antístenes y los megáricos, que continúa en el *Teeteto y* el *Sofista,* y al mismo tiempo ese diálogo revela una madurez de pensamiento que es característica de las obras mencionadas a diferencia de las del período juvenil. Cf. 290 b*ss.* donde subordina las disciplinas especiales —aritmética, geometría, astronomía —a la superior ciencia filosófica o a la dialéctica. Además, la costumbre de reunir bajo puntos de vista comunes fenómenos exteriormente diferentes, debe haber llegado ya a un desarrollo muy avanzado en PLATÓN, cuando coordina a estrategas con investigadores especializados, para compararlos, sin rodeos y como si hiciera algo que *se* sobreentiende, con cazadores y pescadores y comprender a ambos grupos bajo la categoría común de profesionales con fines de lucro. Con semejante proceder nos hallamos ya muy próximos a las obras dialécticas de la fase tardía. A mayor abundamiento, yo creo que puede demostrarse francamente la prioridad del *Menón,* (que por su parte presupone el *Protágoras* y el *Gorgias)* con respecto al *Eutidemo;* así me lo hizo pensar la certera observación siguiente de BONITZ:

"La argumentación de todo el diálogo *Menón* tiene por objeto demostrar que de la sabiduría puede enseñarse y asimismo la virtud, necesariamente vinculada a ésta, tal como en el *Eutidemo* 282 c reconoció como verdad evidente Cleinias frente a Sócrates" (*Platonische Studien*[3], 122, nota). De modo distinto, y puede decirse que, raramente equivocado, STEINHART juzga sobre la relación de los dos diálogos, en su introducción (*Platons sämtliche Werke übersetzt von H. Muller*, II, 26). También en lo referente a la agrupación y el ordenamiento de los sofismas así como en su reducción a categorías generales, nuestra exposición debe no poco al citado estudio de BONITZ.

551 1) En los últimos tiempos se discutió con cierta frecuencia la autenticidad del *Parménides*, que no está avalada por el testimonio de ninguna mención o alusión de ARISTÓTELES. PAUL DEUSSEN *Die Philosophie der Griechen*, p. 241, se lanzó recientemente por una senda ecléctica que no encontrará muchos adeptos. A su juicio, tanto el *Parménides* como el *Filebo* serían obras postumas o bien borradores que PLATÓN dejó sin terminar. Dos razones principales exponen su autenticidad. Tanto la primera (cf. nota pág. 292s.) cuanto la segunda fueron formuladas con el mayor rigor por UEBERWEG (*Untersuchungen* 180/1). CLEMENS BAEUMKER dió la más perentoria refutación de ambas, demostrando que el "argumento más radical" contra la doctrina de las ideas, el argumento del llamado τρίτος ἄνθρωπος [tercer hombre], no se elimina por el expediente de la atetesis del *Parménides* de entre las obras platónicas, dado que un pensamiento muy parecido vuelve a manifestarse en la *República*, X, 597 c; y que además, hecho aducido ya por GROTE (*Plato*, II, 271), tal argumento no se debe al propio Platón sino al llamado sofista POLIXENO muy afín a los megáricos (*Rhein, Mus.*, XXXIV, 82/3). De este modo se resuelve aquel dilema de UEBERWEG: o no se debería reconocer el *Parménides* a Platón, o se debería "acusar de plagio a Aristóteles, dado que éste no indica por la más leve alusión que haya tomado de Platón ese argumento que tanto le importa". Advirtamos de paso la asombrosa liberalidad con que críticos atetizantes no hesitan en adornar la literatura griega con un número cada vez mayor de escritores filosóficos de primera categoría. El *Parménides* es un portento de sutileza dialéctica. No pueden negarlo ni siquiera quienes miran este diálogo desde un punto de vista totalmente diferente al de los más postreros neoplatónicos que "advertían en él la verdadera revelación de la esencia divina" —criterio compartido por HEGEL (cf. KUNO FISCHER, *Hegel*, p. 1054)— y por ende lo interpretaron en voluminosos comentarios. Así PROCLO (la mejor edición es la de VÍCTOR COUSIN en colaboración con LÉVESQUE, 1864, además de una traducción francesa de CHAIGNET, 2 tomos, París, 1900); y DAMASCIO (primera versión completa de RUE-

LLE, París, 1889). Los presuntos obstáculos estilísticos que el diálogo aparentaba ofrecer, fueron eliminados definitivamente por O. APELT, *Góttinger gel. Anzeigen,* 1894, p. 75s. completado por *Philol. Anzeiger,* 14, 194.

Nuestra concepción del diálogo se debe en su mayor parte a los primordiales estudios de OTTO APELT *Untersuchungen über den Parménides des Plato,* Weimar, 1879. (FELICE Tocco, *Del Parmenide, del Sofista e del Filebo,* pp. 427ss. de los *Studi Italiani di Filologia Classica* II, encuentra en la segunda parte del diálogo mayor cantidad de contenido positivo que Apelt). En cuanto a la fecha de redacción coincido con APELT ya que antepongo el *Parménides* al *Teeteto y* al *Sofista,* cronología ésta exigida tanto por los criterios relativos al asunto (cf. APELT, p. 51-54) como por los estilísticos. La cuestión se resuelve ya completamente por las alusiones al encuentro de PARMÉNIDES y SÓCRATES en el *Sofista* 217 ° y el *Teeteto* 183 ess., cuestión que jamás hubiera debido originar discusión dado que ese encuentro es evidentemente ficticio. En lo que atañe el *Sofista* SCHLEIERMACHER introdujo ya este argumento decisivo. *(Platons Werke,* II, 2 [3], p. 95). Ese mismo autor estableció ya la prioridad del *Parménides* con respecto al *Teeteto* (II, 1 [3], p. 125 s.), aunque en este caso le pasó inadvertida la posibilidad de aplicar el mismo argumento fundamental. Ha de admitirse naturalmente la posibilidad mencionada en forma de corolario por CAMPBELL (en su comentario al *Sofista* 217 [c]), de que cuando escribió aquellos pasajes PLATÓN tenía proyectada, pero no realizada, la redacción del *Parménides.* Sin embargo, no existe el menor motivo para elevar tal posibilidad a la categoría de verosímil. La "fecha relativamente temprana" de la redacción, tal como la presume O. APELT, *l.c.,* p. 56, puede aceptarse tan sólo en su sentido relativo. ¿O hace falta demostrar que debía transcurrir cierto tiempo desde la primera manifestación de la doctrina de las ideas, antes de que los críticos de PLATÓN o él mismo pudieran dar en aquellas objeciones "radicales" que se tratan en la primera parte del diálogo?

Entre la *República,* o por lo menos su mayor parte, y el *Timeo:* he aquí los posibles extremos dentro de los cuales los criterios estilísticos y el contenido espiritual permiten ubicar nuestro diálogo; cf. DITTENBERGER en *Hermes XVI,* 337s. y APELT, *l.c.,* p. EV. Entre las dos grandes obras constructivas queda embutida la capa de las dialécticas. Podría decirse que el brazo negativo de la filosofía platónica empleando una expresión formulada por GROTE requería ejercicio y actividad después de tan largo reposo y antes de que volviera a descansar.

553 1) Megáricos y neo-eleatas: la polémica de PLATÓN, mucho antes de llegar éste a la vejez, no arremete contra el propio EUCLIDES —cuyo homenaje personal constituye tal vez el objeto principal del

proemio al *Teeteto*— sino contra los pensadores educados por él y otros a él afines. Fundándonos en este solo hecho nos sería dable suponer que EUCLIDES era de más edad que Platón y que ya muy pronto fundó su escuela, suposición que concuerda con varios datos más. En el introito del *Teeteto*, EUCLIDES habla de sus repetidas visitas a Atenas poco antes de la fecha en que Sócrates tomara la cicuta (οσάκις 'Αθήναζε ἀφικοίμην [Todas las veces que venía a Atenas...], 143[a]). Por consiguiente, a la sazón ya no pertenecía al grupo de los discípulos propiamente dichos, y su tirocinio debe pertenecer a un período anterior. Finalmente, enfréntase a ARISTÓTELES como nieto intelectual de Sócrates, su coetáneo, más joven, DIODORO, quien por ser discípulo indirecto de EUBÚLIDES, discípulo de EUCLIDES (cf. DIÓG. L., II, 111), puede considerarse tataranieto intelectual de Sócrates.

554 1) Cf. *Metaf.*, A 6, 987 b, 13ss.: τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἤ τὴν μίμησιν ητις αν εἴη των ειδών ἀφεῖσαν ἐν κοινω ζητεῖν [Dejaron a quien quisiera hacerla la explicación acerca de lo que debe entenderse por participación o imitación de las Ideas] y Z 6, 1045 b, 7ss.

555 1) Juego dificultoso, cf. nota de pág. 333, apartado segundo.

556 1) Comparación con otros diálogos: la realizó O. APELT con sagaz prudencia, *l.c.*, pp. 8-11; de donde están tomados asimismo los datos que se dan a continuación.

557 1) De una comunicación de mi hijo copio las consideraciones siguientes: "La única contribución realmente nueva que en los últimos años se ha hecho para la comprensión objetiva de la filosofía platónica, es a mi juicio la interpretación del *Parménides* por NATORP (*Platons Ideenlehre*, pp. 215*ss*.), o tal vez la parte de esa interpretación que debe reconocerse como incontestable, cf. *Archiv*, XVIII, pp. 441ss. NATORP dirigió la atención sobre la diferencia entre los dos modos de conclusión que se aplican en la segunda parte del diálogo, y de los cuales uno conduce al resultado de que ningún predicado pueda atribuirse a un sujeto, mientras que el otro permite la aplicación de cualesquiera predicados. Además demostró que en la aplicación del segundo modo PLATÓN considera cognoscible un solo objeto, que califica con los mismos términos que usa en el *Timeo* para la materia (Cf. PARMÉNIDES, p. 158 d, 164 c-d, 165 b-c). Ahora bien, yo señalé que PLATÓN trata en el *Sofista* detenidamente y demuestra lo absurdo de los modos de pensar que aquí refuta escuetamente (compatibilidad e incompatibilidad de todos los predicados), con el fin de sustituirlos por un tercer modo (compatibilidad de determinados predicados solamente), pero que tanto allí como aquí coordina estos tres modos de pensar con tres clases de objetos del conocimiento: a la incompatibi-

lidad de todos los predicados corresponden las ideas; a la compatibilidad de todos los predicados, la materia en sí indeterminada; a la compatibilidad de determinados predicados solamente, las cosas sensibles y constituidas por la coincidencia de determinadas ideas en la materia. Así, la teoría preparada en el *Parménides* y elaborada en el *Sofista* significaría: existen ideas, la materia y las cosas sensibles, compuestas de aquéllas dos. Mas la idea aislada sólo es dable conocerla en el sentido de que es objeto de una intuición, y no de un pensamiento discursivo. Su conocimiento no pasa más allá de un juicio tautológico. Tampoco es dable conocer la materia en sí, puesto que, siendo susceptible de predicados opuestos, sólo podría conocérsela por medio de juicios contradictorios entre sí. De esta suerte, queda como único objeto de un fecundo conocimiento científico el mundo empírico. A éste se refiere el conocimiento de cuáles son las ideas que pueden coincidir en un objeto, en qué relaciones se encuntran éstas y, por lo tanto, cómo han de ordenarse y clasificarse en géneros y especies las cosas empíricas. Aparte de su concordancia con la teoría del *Timeo,* esta teoría encierra el fundamento de las contestaciones a las objeciones más importantes que en la primera parte del *Parménides* se enuncian contra la teoría de las ideas. Respecto de la cuestión acerca de la relación de las cosas individuales para con la idea, cabe contestar que la cosa individual es un trozo de materia en sí indeterminada, al cual las ideas compatibles entre sí impregnaron de consuno ciertos distintivos. Y el interrogante, cómo el conocimiento relativo del hombre sea capaz para apercibir la esencia absoluta de la idea, puede resolverse ahora diciendo que no llega a conocer, ni mucho menos, esa esencia absoluta, pero sí, por medio de la idea, la esencia individual, relativa en sí."

LIBRO V, CAPITULO DECIMOSEXTO

559 1) La documentación sobre TEETETO como matemático está en ALLMAN, *Greek Geometry from Thales to Euclid*, p. 206ss. Cf. también CANTOR, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik,* I [2], especialmente 222-224. — La fecha de la redacción del *Teeteto* constituye un tema apenas menos trabajado por los eruditos que la del *Fedro.* Consta con plena seguridad la prioridad del diálogo con respecto al *Sofista* y al *Político* que forman su continuación, aunque aparentemente no lo siguieron inmediatamente. (Además de DITTENBERGER en *Hermes*, XVI, 345, cf. especialmente las importantes observaciones de JANELL, *Quaest, plat.*, 294 y 306s., sobre el empeño visiblemente acrecentado de PLATÓN en evitar el hiato.) No menos segura nos parece la prioridad del *Parménides* (cf. las notas precedentes). Agreguemos por de pronto que las investigaciones lingüístico-estadísticas colocan el *Teeteto* inequívocamente en el segundo período estilístico de Platón y

tratemos ahora de reducir a límites más estrechos la época de su redacción. Parece que por excepción esta vez se puede lograr un resultado positivo. El *términus a quo* lo encontramos en la alusión de PLATÓN, en 174 [d]-175 [b], a los encomios que enaltecen los reyes de la propia época. No se conocían tales panegíricos con anterioridad al *Euágoras* de ISÓCRATES, o sea de ninguna manera antes de 374. Así ERWIN ROHDE, en *Philologus*, IL, 230s. = *Kleine Schriften*, I, 277, que en un estudio anterior (1881), *l.c.*, I, 259*s.*, se había pronunciado de modo análogo. "Por otra parte sabemos por el Ευαγόρας de ISÓCRATES (§ 5ss. y sobre todo §8) que constituía el primer ensayo para ensalzar a un contemporáneo en un encomio en prosa. ISÓCRATES escribió el Ευαγόρας después de la muerte del ensalzado, o sea después de 374 (DIODORO, XV, 47), y probablemente, no mucho después, alrededor de 370". (No tenemos plena seguridad acerca del año de la muerte de Euágoras. Cf. el artículo *Euágoras* en PAULY-WISSOWA). Nos proporciona el *términus ad quem* el argumento que trajimos en pág. 563, párr. 2, en oportunidad del episodio 173 [d-e]. Así obtenemos como fecha de la redacción del *Teeteto:* algún tiempo después del 374 y algún tiempo antes del 367. Por otra parte, nos parece inaprovechable para la cronología la escaramuza cerca de Corinto, que al principio se menciona y en que Teeteto queda herido. Porque con igual verosimilitud se ha datado ese encuentro de fines de la primera década del siglo IV que del año 368, y, lo que más pesa, no tenemos ninguna medida para determinar la distancia temporal entre la "redacción de la obra misma y el acontecimiento a que ella alude" (ROHDE, *l. c.*, 276). Pero también me inclino a desechar el segundo indicio que el mismo ROHDE aplica, es decir la alusión al encomio de un rey espartano que cuenta con 25 antepasados (175 [a-b]), fundándome en la sola razón de que no puede descartarse totalmente la posibilidad de que aquella cifra genealógica hubiese sido modificada ligeramente para redondearla. (Cf. asimismo las repetidas disputas de ROHDE, *Kleine Schr.*, I, 256-308, con ZELLER, *Berliner Sitzungsberichte,* 1886, Nº 37, *Archiv,* IV, 189ss. y V, 289ss. El mismo tema aborda asimismo BERGK, *Fünf Kleine Abhandlungen,* etc., 1-40, que además trae a colación el proceso de Cabrias. AI percance que Platón habría sufrido como abogado del estratega acusado (DIÓG. L., III, 23*ss.*), se refiere, según BERGK, el siguiente pasaje del *Teeteto:* δταν ἐν δικαστηρίῳ . . . . ἀναγκασθῇ περὶ τῶν παρά πόδας . . . . διαλέγεσθαι, γέλωτα παρέχει [Cuando en el tribunal ... se vió obligado a discutir acerca de las cosas comunes, provocó la risa], 174 [c]. Pero parece muy poco probable que el autor se entretuviera en recordar su propio fracaso, eso prescindiendo de que la autenticidad histórica del caso es dudosa. En LUTOSLAWSKI, *Plato's Logic,* p. 396*s.*, se encuentran muchas observaciones atinadas sobre la prioridad de la *República* con respecto al *Teeteto.* Apreciable material ofrece un estudio del Dr. MICHAEL JEUIENICKI,

tan desagradable por la incorrección del lenguaje y de la impresión como sobresaliente por su riqueza de conocimientos y sugerencias: *Ueber die Abfassungszeit der platonischen Dialoge Theätet und Sophistes,* Lemberg, 1887.

2) Así lo hace decir a Euclides: 143 c. — Como criterio general para la determinación cronológica. de las obras platónicas, TEICHMÜLLER (en su opúsculo *Die Reihenfolge der platonischen Dialoge,* Leipzig, 1879), se fijó en la sustitución de la forma narrativa por la dramática pura. Como tenía por costumbre, exageró mucho; en el texto exponemos hasta qué punto pueden considerarse válidas sus observaciones.

560 1) Del *Comentario del Teeteto,* Col. 3, 29, que DIELS y SCHUBART publicaron últimamente (1905), se han sacado conclusiones que a mi parecer carecen de fundamentación seria.

563 1) Una reminiscencia del *Fedón:* 176 b. — Referencia a la doctrina de las ideas: 175 c. — Anhelo de identificarse con la divinidad: 176 b. Califico de grosera la afrenta dirigida a Antístenes menos por la alusión a su madre tracia, tal vez necesaria para aclarar de quién se trataba (174 a, compáreselo con DIÓG. L., VI, 1, 1) que por la doble repetición, plagada de insultos: οὐ μόνον Θρᾴτταις, ἀλλὰ και τω ἄλλω ὄχλῳ [no sólo de las tracias sino de la plebe en general] y θράτταις μεν οὐ παρέχει ούδ' ἄλλω ἀπαιδεύτω ούδενί [Es motivo de risa no ya para las tracias o algún otro ignorante] (174 c y 175 d). Véase también una reminiscencia en ARISTÓTELES, *Met.*, H 3, 1043 b, 24: oí 'Αντισθένειοι καὶ οἱ ούτως απαίδευτοι [Los de Antístenes y otros ignorantes por el estilo]. Es posiole que esa palabra injuriosa se aclimatara en la escuela. No es del todo inverosímil que ANTÍSTENES, en su Ηρακλής ἢ περιφρονήσεως καί ισχύος [Sobre Heracles o sobre la inteligencia y la fuerza], reprochara por boca de su héroe cavilaciones inútiles y embaucamiento soñador al "sofista" Prometeo, apuntando con ello a Platón. Éste se habría vengado entonces con su exabrupto dirigido a la "tracia" y "demás plebe inculta", y haciendo referencia a la leyenda de Tales, de quien se decía que observando las estrellas había caído en un pozo, accidente que provocó las burlas de la sirvienta que le acompañaba (DIÓG. L., I, 134). Cf. BÜCHELER, *Rhein. Museum,* XXIV, 450, y DÜMMLER, *Anthistenica,* p. 14 = *Kleine Schriften,* I, 21s. También la humorada atribuida a Diógenes (en DIÓG. L., VI, 28) recuerda aquella leyenda.

584 1) Entre los sofismas anotemos el siguiente: 189 a se confunde el objeto psíquico de un δοξάζειν [mentar, pensar] con un objeto real y exterior (δ δὲ δη δοξάζων ούχ εν τι δοξάζει; — Ανάγκη. — Ὁ δ' εν τι δοξάζων οὐκ ὄν τι; — Ξυγχωρῶ. — Ὁ αρα μὴ δν δοξάζων οὐ-

δὲν δοξάζει [¿No es así que quien piensa, piensa en algo? — Ciertamente. — Y quien piensa en algo, ¿no piensa en algo que existe? — Lo admito. — Entonces nada piensa quien piensa en algo que no existe]).

565 1) La concidencia total de expresión: a saber del *Teeteto,* 201 c: ἔφη δὲ την μὲν μετά λόγου αληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι [decía que la opinión verdadera junto con la razón es conocimiento], en comparación con *Simposio,* 202 a: τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ανευ του εχειν λόγον δοῦναι ουκ οἶσθ', εφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί εστίν . . . . ουτε ἀμαθία; [Pensar lo que es justo, aunque sin poder indicar su razón —¿no crees, <decía Diótima> que tal cosa no es ni saber... ni ignorancia?]. También en *Menón,* 97 a ss., la ὀρθὴ δόξα [opinión justa], cuando llega a combinarse con el αἰτίας λογισμός [conciencia de la causa], se convierte en επιστήμη [saber].

566 1) Cabe señalar aquí la excelente exposición de este diálogo en BONITZ, *Platonische Studien* 3, pp. 47-92.

567 1) No consideramos necesario detenernos en las duelas completamente infundadas sobre la autenticidad del *Cratilo,* ya que desde hace varios decenios nadie las sustenta. Fueron eliminadas por THEODOR BENFEY, "Ueber die Aufgabe des platón. Dialogs Kratylus" (en *Abhdlgn. der Götting. gelehert. Gesellschaft,* 1866) y por LEHRS en el anexo a su traducción del *Fedro* y del *Simposio,* donde (p. 144) da el siguiente resumen conciso del diálogo: "Cualquiera que sea la teoría que se tenga sobre el lenguaje, éste no sirve para conocer la naturaleza de las cosas".

568 1) Cf. nota de pág. 199. — El resultado final de PLATÓN: *Cratilo,* 439 b.

569 1) LEIBNIZ expone el significado de las consonantes 1-, r-, v-, en los *Nouveaux Essais sur l'entendement humain,* 1, 3, ch. 1. JAKOB GRIMM, *Ueber den Ursprung der Sprache,* Berlín, 1858, p. 39s.

570 1) En fecha reciente, CARLO GIUSSANI *(La questione del linguaggio secondo Platone e secondo Epicuro,* Milán, 1806, p. 3 de la tirada aparte de las publicaciones del Instituto lombardo) llamó la atención sobre el estrecho parentesco entre el *Teeteto* y el *Cratilo:* Il Cratilo é una specie di complemento del *Teeteto* [sigue una excelente reseña del ojeto del mencionado diálogo]. GIUSSANI se abstiene de decidir cuál de los dos diálogos es anterior. De modo parecido, DIELS, *Elementun,* Leipzig. 1899, p. 18: También la parábola de las letras pertenece a los múltiples puntos de contacto entre el *Cratilo* y el *Teeteto,* etc. La burla sobre los neo-heracliteanos, en *Crat.,* 411 c, en *Teet.,* 180 a. Finalmente, tampoco el Teeteto (199 c-e) desconoce los

juegos con etimologías, en lo cual ambos diálogos son también afines al *Fedro* (244 b-d y 251 c).

LIBRO V, CAPITULO DECIMOSÉPTIMO

571 1) Bastan ya las alusiones aristotélicas para garantizar la autenticidad del *Sofista* y del *Político.* Esto queda harto evidente gracias a un estudio de UEBERWEG (*Untersuchungen,* 152-171), elaborado con meticulosa cautela (cf. también pág. 292s.). Teniendo en cuenta que la autocrítica que Platón ejerce tanto en el *Sofista* como en el *Parménides,* indujo a discutir la autenticidad de estas obras, uno se siente casi tentado de lamentar que el *Fedro* quedara al amparo de tales dudas por la forma rotunda en que consta su autenticidad. De otra suerte, su tratamiento por los críticos podría suministrarnos un paralelo precioso. Porque ¿no sería posible entonces que uno u otro de ellos atetizase aun el *Fedro,* declarado por ejemplo: "Es imposible que uno de los más grandes escritores mirara toda labor literaria con tanto desprecio como lo hace el autor del *Fedro.* Semejante diatribe no expresa la alegría de una facultad genial sino el livor de la impotencia."

2) Las palabras del *Político,* 284 b: καθάπερ ἐν τω Σοφιστῇ [del mismo modo que en el *Sofista],* no admiten a mi juicio otra interpretación si se las considera sin recelos inútiles.

572 1) Para verificar esta opinión, cf. especialmente 242 c: μῦθόν τινα κτέ. [Un cuento, etc.]. Tal como un hijo corrige a su padre, cuyo pensamiento le parece un tanto anticuado, PLATÓN rectifica al "gran" Parménides. Y así se explica quizás también que para encontrar la forma adecuada a tal exposición, el autor, escudándose en una pretendida falta de tiempo, deje para más adelante la crítica del eleatismo, tema que ya el *Teeteto* había prometido (180 e y 183 e).

2) Fué BONITZ quien habló de la "cascara envolvente" en sus apreciables disquisiciones en torno al *Sofista, Platonische Studien* 3, 152ss. Mas en vano buscaríamos en el propio BONITZ el lazo que una interiormente las dos partes principales de la obra. En mi artículo necrológico sobre el admirado profesor (Berlín, Calvary, ,1889, p. 14 de la tirada aparte) señalé ya lo que a mi juicio constituye un defecto de los *Platonische Studien:* "La figura de Platón que a base de ellos se nos presenta, carece en un grado demasiado elevado del colorido histórico y local, así como de contornos individuales. Las fuertes simpatías y antipatías personales... como también las necesidades de su polémica, palidecen excesivamente detrás de las intenciones didácticas que se le atribuyen."

575 **1)** En lo que atañe este problema, es muy instructivo **el**

tratado XII de las *Logische Untersuchungen* de TRENDELENBURG, y no menos el párrafo que discute ese tema en la *Lógica* de SIGWART, I[2], pp. 150*ss.* Sin embargo, el autor no encontró en ninguna parte una solución de la cuestión planteada que le satisficiera por completo.

2) Con plena seguridad comprendo como materialistas a los adictos de Demócrito. No debe pensarse, como últimamente se supuso, en Antístenes. Así resulta sobre todo en 251[c-d], donde la polémica se dirige contra éste y sus adeptos mediante palabras que ponen fuera de duda que anteriormente no se hizo referencia alguna a ellos. También el alma física (247[b]) remite, a nuestro parecer, inequívocamente a los átomos psíquicos de DEMÓCRITO y LEUCIPO.

3) Sobre los "amigos de las ideas" (τοὺς των ειδών φίλους 248[a]) sigue disputándose en el campo de los investigadores platónicos. El supuesto de SCHLEIERMACHER de que con esa expresión alude a los megáricos, fué sostenida también por K. F. HERMANN y BONITZ así Como por ZELLER y sigue siéndolo todavía por APELT. Podemos expresar mejor nuestra opinión con las palabras de GROTE *(Plato* III, 482): *"To affirm that Eukleides admitted a plurality of Ideas or Forms, is to contradict the only one deposition, certain and unequivocal, which we have about his philosophy."* En efecto, lo único que sabemos de una metafísica positiva de los megáricos, es su perseverancia en la teoría eleática de la unidad. Atribuirles una especie de teoría de las ideas, fué una ocurrencia infeliz de SCHLEIERMACHER, un expediente desesperado de que echó mano porque, a semejanza de tantos otros, no se atrevió a suponer que Platón era capaz de hacer una crítica tan jovial como objetiva de su propia doctrina fundamental. Facilítanos contradecir a tamañas autoridades la concordancia con un gran número de probados conocedores de Platón. Además de Grote, mencionaremos: UEBERWEG *(Untersuchungen,* 277); CAMPBELL *(Introduction,* p. 75); DITTENBERGER *(Hermes,* XVI, 343); JOWETT (versión inglesa de PLATÓN, III, 446); HIRZEL *(Hermes,* VIII, 128); FELICE Tocco *(Atene e Roma,* I, 40); WINDELBAND *(Plato,* pp. 88 y 101, nota); V. ARNIM *(Dio von Prusa,* p. 22); DIELS *(Elementum,* p. 19, nota). Evidentemente, CAMPBELL y UEBERWEG consideran que los "amigos de las ideas" son aquelos académicos que no se apartaron de cierta fase abandonada ya por el pensamiento del propio Platón, mientras que para Windelband tanto como, en su tiempo, para SOCHER (cf. pág. 292) la crítica de la teoría de las ideas constituye motivo de duda acerca de la autenticidad de la obra donde se halle. También NATORP cree que aquí se alude a académicos, pero que habrían comprendido mal esa teoría, tomándola en forma hipotética *(Platos Ideenlehre,* p. 284; cf. en contra, H. GOMPERZ, *Archiv,* XVIII, p. 483). APELT emprendió la arriesgada tentativa de demostrar rasgos de la teoría de las ideas en los megáricos *(Beiträge zur Geschichte der grie-*

chischen Philosophie, p. 90). Arranca de un testimonio de DIÓG. L. (II, 119) que se refiere a Estilpón y cuyo introito pronuncia de modo inequívoco precisamente lo contrario (ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη [eliminó también las ideas]), mientras su contenido ulterior no requiere mayores explicaciones de lo que dijimos ya en pág. *211s.* El segundo ejemplo que interpreta la aporía predicativa en el sentido de la proposición abelardiana: *rem de re praedicare monstrum,* no puede tener otro sentido que éste: Me señalas una cosa afirmando que se trate de "verdura". Con ello aseveras un contrasentido, dado que identificas algo que hace pocos días ni siquiera existía, con algo que existía ya hace decenas de milenios.

576 1) Sobre todo, aunque no exclusivamente: porque probablemente contribuía también a tal equívoco aquella peculiaridad de las doctrinas epistemológicas antiguas que se hace bien patente en la teoría óptica de Alcmeón y de Empédocles (I, pág. 184 y 275). El "fuego en el ojo" se relaciona con el fuego exterior. Los factores subjetivo y objetivo del conocimiento se conciben como homogéneos y susceptibles de efectos recíprocos. Esa concepción allanaba el camino para la conclusión engañosa que aquí nos ocupa. Otro aspecto significativo del mismo problema se me hizo patente gracias a la indagación de F. N. FINCK sobre "Das grönländische Subjektiv" (*Berliner Sitzungsberichte,* 1905, pp. 280*ss.*). Espero volver sobre el mismo particular en otra oportunidad.

2) Este pasaje tan notable se lee en 247 d-e. El mismo pensamiento *se* repite en forma resumida en 248 c. Considerar tan fausta intuición del genio como "mero juego dialéctico-polémico", fué privilegio de un coetáneo respetable (O. APELT, *Platonische Aufsätze,* p. 25) que difícilmente encontrará quien suscriba esta su tesis.

577 1) Cf. la profunda introducción al *Sofista* de CAMPBELL, especialmente p. LXXVI, donde se señalan las analogías entre el *Filebo,* el *Timeo* y las *Leyes,* y asimismo el comentario en varios pasajes. Además de *Leyes,* XII, 967 d, para la alta jerarquía del principio anímico, ha de tenerse en cuenta sobre todo *Timeo,* 34 c. La concepción correcta de Campbell fué exagerada hasta la extravagancia por LUTOSLAWSKI y anteriormente por RITTER, quienes llegaron al extremo de negar la teoría de las ideas en las obras postreras, haciendo figurar almas en lugar de las ideas. Por eso dejaron de lado un pasaje como el del *Timeo,* 51 d, donde la existencia sustancial de las ideas se afirma con una insistencia que quizás no tenga igual en ningún otro pasaje: παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον [Que éstas existen sin duda por sí mismas, ideas imperceptibles a nuestros sentidos y sólo captables por la inteligencia]. De otro modo no se explicaría como LUTOSLWASKI, *Plato's Logic,* p. 465 pudo declarar con énfasis sobre *Filebo,* 59 c: *It is very important to ob-*

serve that eternal ideas (ἀεὶ κατά τὰ αὐτά) *are* «oí *now separate, self-existing or independent existences* (αὐτὸ καθ' αὐτό) os *they were in earlier dialogues.* Al mismo tiempo pospone, según mi criterio correctamente, el *Timeo* al *Filebo.* Lamento tener que reprochar a un investigador generalmente meritorio una ligereza casi increíble. Encuentra en *Filebo,* 15 b, *a very clear indication that the separate existence of ideas is deemed impossible* (*l. c.,* 437). Cita el siguiente texto del pasaje: μετά δε τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις α5 καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αυτής χωρίς, ὁ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' αν, ταύτόν και εν αμα ἐν ένί τε καὶ πολλοίς γίγνεσθαι [En seguida, si es necesario decir que esta unidad existe en los seres sometidos a la generación e infinites en número, dividida en porciones y hecha machos; o si está toda entera fuera de sí misma; lo que al parecer es la cosa más imposible del mundo, esto es, que una sola y misma unidad exista a la vez en una y muchas cosas]. LUTOSLAWSKI destaca las palabras χωρίς [fuera] y ἀδυνατώτατον [lo más imposible] y evidentemente se halla convencido de que se habla de la existencia propia de las ideas, que se declararía la cosa más imposible del mundo. Si así fuera, estaríamos ante el pasaje más raro de toda la obra de Platón; la versatilidad del filósofo sería rayana en lo inaudito. No sólo negaría, sino hasta tendría por disparatado, aquello que a ARISTÓTELES le parece la propiedad más distintiva de su doctrina (*Mat.,* M 4, 1078 b, 30: ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστά ἐποίει . . . . οι δ' ἐχώρισαν [Mientras Sócrates no hacía de lo general algo separado. . . ellos lo separaron] (y en muchos otros pasajes). Pero en realidad se debe enlazar χωρίς [fuera] con αυτής [de sí misma], en la misma forma que aparece en aquel pasaje del *Parménides* que trata del mismo problema (la participación de las cosas en las ideas) : καὶ ουδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αυτής χωρίς ἐστιν [y ella, separada de sí misma, ya no es nada más] (131 b). De hecho declárase aquí imposible la autoenajenación de la idea, que no puede desprenderse enteramente de sí misma ni tampoco, manteniendo su existencia autónoma, hundirse en la infinita multitud de las cosas individuales. O, más exactamente: sería increíble su "hundirse" en las cosas individuales, y del todo imposible un "perderse" completamente en las mismas. De tan desacertada interpretación se mantiene libre RITTER, pero igualmente insostenible es su aseveración análoga (*Platos Gesezte, Kommentar,* p. 355s.) de que "en todas las obras voluminosas de Platón", que con razón pueden atribuirse a su edad avanzada, en el "*Sofista, Político, Filebo, Timeo,* lo mismo que en las *Leyes*. . . no puede descubrirse nada de una 'teoría de las ideas' a la manera de la que nos ofrece la exposición ds ZELLER", haciendo excepción única del "*Sofista* en que (en 246 bss.) de modo definitivo se liquida precisamente la concepción de ideas inmutables e incorpóreas que no tuvieran nada en común con las cosas alterables

del mundo sensible y fueran inaccesibles a toda percepción sensorial, sino que tan sólo se revelarían a la razón."

2) Lo que yo califico de liberación de Platón de los lazos del eleatismo, es objeto de detenida y esmerada disquisición por parte de CAMPBELL en su *Introduction to the Sophist,* LIX*ss.* — Contra de la teoría aquí presentada, que sobre todo BONITZ (*l.c.*) también suscribía, del cambio de la teoría de las ideas, podría dirigirse una objeción plausible. En la *República,* que anteponemos cronológicamente al *Sofista,* ya se había provisto de eficiencia a una de las ideas, a saber la del bien (a ello alude CAMPBELL, *Republic,* II, p. 42) y hasta había sido invocado como el supremo principio operante (cf. pág. 491). Cabe preguntar entonces cómo es posible que aquel cambio principal de las ideas tenga lugar sólo en el *Sofista.* Contestamos que fué en aquel punto supremo donde Platón rompió primero los límites de su doctrina primitiva. Al comienzo tal vez no se habrá dado cuenta perfecta del alcance de esta innovación, pero más adelante este comienzo espontáneo de una transformación de la teoría de las ideas lo habrá inducido a otras consecuencias, y el afán lógico y tendiente a una concordancia interior se habrá combinado con los demás factores más arriba designados a fin de llevar a cabo dicha transformación. Ahora se convierte en regla lo que anteriormente aparecía como excepción. De ese cambio de la teoría de las ideas resultaron automáticamente las vicisitudes que más adelante encontramos: el abandono de las ideas acerca de conceptos de relación y de productos de arte, así como de la teoría de la "participación" (μετέχειν). Cf. pág. 647.

Sólo en forma de sugerencia puedo ocuparme aquí de la interpretación, tan discrepante de esos puntos, que ofrece O. APELT en *Beiträge zur Geschichte der griech. Philos.,* rp. 67*ss.,* y Prefacio de la edición de STALLBAUM, reeditada por él mismo, pp. 27-32. Complácenos aceptar su información de que la κοινωνία τῶν γενών [comunidad de los géneros] no constituye una innovación exclusiva del *Sofista,* dado que tiene ya sus precedentes en *Fedro,* 265 [d]*ss.*, y en *República,* V, 476 [a]. Mas del todo caduco parécenos su argumento principal (*Beiträge,* p. 84): "Las substancias sólo pueden ser cuerpos o esencias espirituales. De modo que para las ideas, si son substancias, no queda otro expediente sino el de concebirlas como esencias espirituales" — conclusión que demuestra que para Platón las ideas fueron siempre lo que son en el *Sofista.* Ahí existe un equívoco, aunque sin duda involuntario. Cabe concebir una substancia como incorpórea e inaccesible a la percepción sensorial, sin que por ello deba considerarse espiritual en el sentido de dotada de conciencia. El propio PLATÓN rechaza en *Sofista,* 249 [a], el supuesto de que el παντελῶς ὄν [lo cabal existente] sea un σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον [venerable y sagrado que no tiene conciencia]; mas no indica con ninguna palabra que tal supuesto sea absurdo y contradictorio en sí

mismo. Tampoco —casi diríamos menos aún— considera así la afirmación de que aquellas substancias no tengan vida ni movimiento. Y ¿cómo iba a concebir Como conscientes, dotados de vida y de movimiento la imagen primordial de la mesa o de la cama, en la *República* (cf. pág. 507), o también conceptos negativos o de relación? Sólo habría podido proceder así (según observa acertadamente H. GOMPERZ), si para él —como para San Agustín— las ideas hubiesen significado pensamientos divinos. A nuestro parecer, carece de todo fundamento la aserción de Apelt de que la teoría de las ideas no experimenta cambio alguno en el *Sofista.*

578 1) Las citas encuéntranse en *Sofista,* 259 [d-e]. A nuestro juicio, BONITZ está equivocado cuando atribuye valor o significado a las soluciones positivas del diálogo únicamente "porque para Platón toda relación lógica precisamente como tal posee la validez de realidad autónoma" (*l.c.,* p. 196). Desconoce el hecho de que Platón aborda aquí las viejas aporías que existían y obraban independientemente de la teoría de las ideas, aproximándose a su solución definitiva tanto como era factible bajo las premisas que regían el pensamiento de él y de sus contemporáneos.

579 1) *Parménides*: 129 [c]. De ahí se elucida también el objetivo del *Eutidemo*. Cabe suponer que cuando escribió este diálogo, Platón ya se había percatado de que un número considerable de aporías y conclusiones capciosas provenía de la aplicación absoluta de conceptos meramente relativos, de la tendencia, para decirlo con palabras de CAMPBELL (*Introducción al Sofista,* p. 60) *to view every subject in the light of abstract alternatives, to apply the language of logia inmediatly to the sensible world.* Hablando de anticipaciones, cabe advertir que ya el *Teeteto,* 189 [b], enfocaba el reconocimiento y la explicación del μὴ ὄν [lo no existente] tal como el *Sofista* los ofrece, a saber en el pasaje en que el ψευδῆ δοξάζειν [pensar infundadamente] se hace proceder de un ἀλλοδοξεῖν [pensar de otra manera], aunque esta vez Platón no quede definitivamente satisfecho.

580 1) Fragmento de un autor cómico: fué USENER (*Organisation der wissenschaftlichen Arbeit,* p. 11) quien por primera vez dirigió la atención a este extenso y valioso fragmento de EPÍCRATES (II, 287ss. KOCK). Pero este fragmento no adquiere su pleno significado hasta que lo aplicamos para alumbrar la fase postrera de Platón. Desafortunadamente no permite fijar su fecha exacta, de manera que no vale la pena detenernos en las poco seguras indicaciones cronológicas sobre la actuación de aquel cómico (en MEINECKE, *Com. graec. fragm.,* I, 414 y BERGK, *Rhein. Mus.,* XXXV, 329). Únicamente el hecho de que Espeusipo y Menedemo (de Pyrrha) aparezcan en el

fragmento como asistentes de Platón, señala una época asaz distante de los comienzos de la Academia.

581 1) Cf. *Político,* 262 [d-e] y *Parménides,* 130 [c]. Un ejemplo extremo del cambio aquí señalado, lo encontramos en *Sofista,* 227 [b], donde el arte estratégico y el de quitar piojos se clasifican bajo el común concepto superior del arte de cazar, rechazándose expresamente toda objeción basada en la diferencia de valores. Pertenece al mismo tema también la frase del *Político* (272 [c]) de que es dable aprender algo de todo cuanto nos ofrece la naturaleza. Cf. CAMPBELL, *Essays,* I, 5 SO (*Republic*, II, 41).

2) Las citas son del *Sofista,* 254 [d] y 251 b.

582 1) Cf. J. C. FR. ZÖLLNER, *Ueber die Natur der Kometen* [2] (Leipzig, 1872), pp. 163ss.

2) Me cuesta Comprender que alguien llegue a discutir que el *Político* "constituye el puente entre la *República* y las *Leyes*" (según expresa ROHDE, *Kl. Schr.*, I, 275). Los criterios fundados en el contenido se combinan con los del estilo. En págs. 547 y 562s. indiqué ya que la segunda estadía de Platón en Sicilia tuvo lugar entre el *Teeteto* por una parte y el *Sofista* y el *Político* por otra. ROHDE, *l.c.*, 262, n. 1, ofrece buenas razones para el supuesto de un período intermedio aun entre la redacción del *Sofista* y la del *Político.*

583 1) Tratado de la esencia del ejemplo: *Político,* 278 [c]; investigación sobre el concepto de la medida: 283 [e] *ss.*; culto del método: 286 [d]: την μέθοδον αυτήν τιμαν τοῦ κατ' εἴδη δυνατόν εἶναι διαιρεῖν [Atribuir el mayor honor al método mismo de que nos valemos para distinguir las Ideas].

2) Sobre la identificación del rey con el pastor, cf. n. de pág. 175. Mayor importancia tiene la indicación, de acuerdo con HIRZEL, *Hermes,* VIII, 127s., de que aquí volvemos a tropezar con una autorrectificación de Platón, que se refiere a dos momentos. En la *República* comparábase al rey con el pastor (III, 416 [a] *s.* y IV, 440 [d]), así como con la abeja reina (VII, 520 [b]). A la primera comparación se opone *Político,* 276 [c] *s.*; a la segunda, 301 [e].

584 1) Cf. *Político,* 283 [d]; *Fedón,* 96 [d] *ss.* y 102 [b] *ss.*; *República,* VII. 523 [e], 524 [a], 525 [a] *ss.* Algo distinto es lo que ocurre con *Teeteto,* 154 [c] (cf. nota de pág. 175).

2) Medios de placer: mientras por lo general la μιμητική [arte imitativo] constituye, tanto en Platón como en Aristóteles, el concepto a que subordinan las diferentes bellas artes, aquí aparece el juego o παίγνιον como la unidad superior que reúne pintura, música y además adorno y atavíos de toda clase (κόσμος). Con razón dice CAMPBELL en su comentario: *we have here the larger kind of which* μιμητική *is a* parí.

586 1) La cita procede de DEMADES, *Oratores Attici,* II, 315 b.

587 1) Las palabras de Platón dicen: τὸ μὴ σπουδάζειν επί τοῖς ὀνόμασιν [el interés por las palabras] (261 e), y: μετατιθέμενα δ' εἰς τάς τῶν πραγμάτων μακρός καὶ μὴ ρᾳδίους συλλαβάς [que se dirigen hacia los múltiples y complejos elementos de la realidad]. La primera frase constituye una alusión a Antístenes, que se revela claramente en las palabras que siguen de inmediato: πλουσιώτερος εἰς το γήρας ἀναφανήσει φρονήσεως [llegarás a la vejez con una gran sabiduría], en comparación con *Sofista,* 251 °, donde se habla de la πενία της περί φρόνησιν κτήσεως [pobreza en cuanto a facultades intelectuales] que corresponde a los πρεσβυτέροις ἀνθρώποις [hombres de edad], con referencia directa a una doctrina de ANTÍSTENES, a quien sin duda alude también 306 a. — Con mi observación final, cf. JOWETT, *The dialogues of Plato,* III, 568: — *but nowhere has the spirit of modern inductive philosophy been more happily described.*

LIBRO V, CAPITULO DECIMOCTAVO

589 1) Aunque discutida por algunos investigadores, la autenticidad del *Filebo* se halla desde luego suficientemente acreditada por las alusiones aristotélicas, especialmente *Etica de Nicómaco* K, *2,* 1172 b, 28. en comparación con *Filebo,* 20 b y 61 b. ¿Dónde, si no, habría hecho Platón manifestaciones análogas a las que allí le atribuye Aristóteles? (Cf. UEBERWEG, *Untersuchungen,* 148s. y BONITZ, *Index Aristotelicus,* véase Πλάτων). Consideramos definitivamente segura la colocación cronológica de este diálogo entre el *Sofista* y el *Político*; cf. CAMPBELL, *Essays* (*Republic,* II, 46ss.), como también ROHDE, *Kleine Schriften,* I, 262. También UEBERWEG coloca el *Filebo* al lado del *Sofista* y del *Político (Untersuchungen,* 207s. *y* 267). No cabe la menor duda de que el *Sofista,* el *Político* y el *Filebo* pertenecen a un mismo período. H. GOMPERZ, en *Archiv*, XVIII, 490ss., cree poder demostrar la probabilidad de que esta tríada no fué seguida sino precedida por el *Timeo,* fundándose en que la matematización se halla más avanzada en el *Filebo* y en que, corriendo parejas con ella, también el elemento material que se opone a las ideas, se concibe en este diálogo en forma mucho más abstracta. — Entretanto traté rnás extensamente de la "particularidad de esilo" dada a conocer en el texto (*Platonische Aufsätze*, III). Únicamente la grande y merecida autoridad de ZELLER nos obliga a discutir brevemente su opinión, defendida con tenacidad, de que el *Filebo* es anterior a la *República.* Habla en su contra todo cuanto quedó establecido en el curso de las últimas décadas sobre el desarrollo lingüístico y estilístico de Platón. Hasta ahora no hicimos mención en este debate de las disquisiciones, tendientes al mismo objeto, de HIRZEL *(Der Dialog,* I, 251) y de Ivo BRUNS *(Das literaris-*

che Porträt, etc., p. 272). La demostración de ZELLER se funda en la relación de las discusiones de la *República,* VI, 505-509 y IX, 5S1-587, con la exposición similar del *Filebo.* La cuestión en sí reviste un elevado interés metódico. Cuando un autor trata del mismo problema en dos lugares, ofreciéndolo de manera esencialmente igual, pero una vez más condensada, otra vez más extensa, tropezamos con dos alternativas: o el autor pudo haber anticipado una exposición más detenida del mismo tema, o el planteamiento menos extenso puede datar de una fecha posterior, para formar así una reseña concentrada de la exposición anterior y exhaustiva. ¿Cuál de estos supuestos es el exacto? Nos lo ha de enseñar la indagación diligente y atinada de cada caso. Ya dimos con ejemplos de la segunda especie (v.g. p. 409). Por el contrario, la breve digresión sobre el concepto de la medida en el *Político* no ofrece, a nuestro juicio, en ningún caso el aspecto de un resumen de la disquisición detallada del mismo tema en el *Filebo* (en forma parecida pero menos decidida comenta SIEBECK, *Untersuc, z. Philos. d. Griechen* [2], 118). A nuestro parecer, no resisten a un examen minucioso las terminantes aseveraciones de ZELLER (II, 1 [4], p. 548). Suponiendo que la *República* ha de referirse en todos los pasajes enumerados al *Filebo,* al pronto tenemos que preguntarnos por qué Platón no renunció a escribir las partidas correspondientes de la *República.* Sin embargo aquí hay que hacer una distinción. La cuestión fundamental que constituye el tema del *Filebo,* aparece mencionada con pocas palabras en la *República,* VI, 505 [b]: ἀλλὰ μην καὶ τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοίς ηδονή δοκεΐ είναι τὸ αγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις [Pero sabes también que a la mayoría el placer le parece lo bueno; mas a la gente más fina, la inteligencia]. Tal brevedad no demuestra, a nuestro juicio, sino que Platón, cuando redactó esta parte de la *República,* podía presuponer también entre sus lectores el conocimiento de la doctrina de Euclides, quien según DIÓG. L., LI, 106, identificaba τὸ ἀγαθόν [lo bueno] con la φρόνησις [inteligencia], así como también con la divinidad y el νοῦς [razón]. No acierto a ver por qué haya de presuponerse aquí una referencia al *Filebo,* 11 [b-c], etc. De todas maneras, hay mayor solidez y hondura en el *Filebo,* mientras que la *República* se limita a unas pocas objeciones asaz rudimentarias. Afírmase que los paladines de la φρόνησις [inteligencia] se mueven en un círculo, ya que no pueden dejar de definirla más exactamente como φρόνησις τοῦ ἀγαθοῦ [inteligencia de lo bueno]; por su parte, los defensores de la ηδονή [placer] carecerían de consecuencia, porque no pueden negar que también existen ἡδοναί malas. Los pasajes del libro IX, 583 [b ss.], cotejados por ZELLER con pasajes correspondientes del *Filebo,* presentan sin duda una disquisición sutil (superada en sutileza tan sólo por el *Filebo)* de las diferentes clases de placer. La diferencia fundamental consiste en que la exposición del Filebo es más

Completa y más complicada que la de la *República.* Coincidimos perfectamente con *Campbell* quien declara del todo justificado el supuesto, exigido por el carácter entero de ambas obras (*l.c.,* p. 23), *that Plato had arrived at this general conception of the relative worth of Pleasure, Thought, and the Good, before giving to it the full and complex expression which the Philebus contains.*

590 1) Renuncia a la bipartición: *Político,* 287 c, y *Filebo,* 16 d. Advertencia ante el peligro de los conceptos medios: 17 a τὰ δὲ μέσα αυτούς ἐκφεύγει [mas lo que está en el medio se le escurre]. La dialéctica como vehículo principal de todos los descubrimientos: 16 c.

591 1) FILOLAO: cf. el introito de su obra περὶ φύσεως [Sobre la naturaleza], que nos ha llegado a través de DIÓG. L., VIII, 85, y fué tratado críticamente por REISKE y por DIELS, *Hermes,* XXIV, 321 (cf. también el *Parménides* del último, p. 86). La mejor versión sería probablemente ésta: φύσις ά τῶ κοσμώ άρμόχθη ἐξ απείρων τε καὶ περαινόντων, και δλος κόσμος και τὰ ἐν αὐτῷ πάντα [La naturaleza que está compuesta en este mundo de lo infinito y lo finito, como también lo están el mundo entero y todo lo que en él existe].

592 1) Cf. *Filolao,* 28 c. Polémica contra el naturalismo: 28 c-29 a; *Sofista,* 246 a y 247 b; *Leyes,* X, 891 c ss.

593 1) Sobre la diferencia entre el placer real y el aparente, *Filolao,* 51 a ss., GROTE se ha extendido de una manera tan brillante como característica para todo su modo de pensar *(Plato,* II, 604ss.)

2) TEOFRASTO: en fragmento 85 WIMMER.

594 1) Compárese *Filebo,* 55 b, con *Gorgias,* 499 b; cf. nuestra exposición pág. 369.

2) Las opiniones andan muy divididas acerca de la cuestión de quiénes son estos "enemigos de Filebo" (44 b). La bibliografía especial se halla recopilada en R. G. BURY, *The Philebus of Plato,* Cambridge, 1897, pp. 95ss. También a nosotros nos parece completamente inadmisible una referencia a Antístenes, De ningún modo podía llamársele a el y a sus discípulos δεινοί τὰ περί φύσιν [peritos de la naturaleza]. Para sostener tal interpretación el propio ZELLER tuvo que buscar el significado forzado de una supuesta φύσις [naturaleza] de la ηδονή [placer] (II, 1 4, 309 A.: "— de manera que en cuanto a la relación que aquí está en cuestión, con buenos motivos podía designárselo como un δεινός τὰ περὶ φύσιν [perito de la naturaleza]"). Igualmente ilícito nos parece el supuesto de que aquellos "aliados" que Platón sigue "como si fuesen profetas" (44 c-d), sean Demócrito y sus adeptos (HIRZEL, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften,* I, 141ss. y NATORP, *Archiv, III,* 521). De hecho, como reconoció GROTE, *l. c.,* 609s., los tres elementos

enunciados en *Filebo,* 44 [b-c]: 1º la δυσχέρεια [repugnancia] tan destacada o la actitud fría frente al placer, i. e. un ánimo completa o casi completamente ascético; 2º eminentes hazañas en las ciencias naturales, y 3º una vinculación amistosa con Platón, parecen aplicables únicamente a los pitagóricos.

3) Sobre EUDOXO como hedónico (cf. pág. 234) no poseemos sino las escuetas informaciones de dos pasajes de la *Etica de Nicómaco.* Difícilmente podrá probarse la aseveración de USENER, de que "el motivo y objeto del *Filebo* platónico" fué la teoría del placer de EUDOXO, y no la de Aristipo (*Organisation d. wissensch. Arbeit,* p. 16). USENER encuentra digno de atención el hecho de que tampoco en el Filebo falte una reminiscencia de las καταστηματικαὶ ἡδοναί [placeres templados] de EPICURO (DIÓG. L., X, 136), a pesar de que la doctrina de ios cirenaicos, por lo menos de los antiguos, no consideraba el placer circunstancial (DIÓG. L., II, 87-90). Así lo revela la indicación del hecho de que en el *Filebo* "aparezcan conceptos que en general encontramos sólo en Epicuro". Sin embargo, la reminiscencia en la mencionada cita de *Filebo,* 42 [d], es tan sólo aparente. Cuando sobreviene una circunstancia o estado, no constituye en sí un estado, sino un proceso. Como "retorno al estado normal", que allí se expone, puede considerarse v. g. la satisfacción de quien sufría hambre o el refresco del sediento. El placer que surge de ahí tiene carácter momentáneo y nada tiene que ver con el placer continuo o los estados de placer de Epicuro (cf. DIÓG. L·., 87-90). A mayor abundamiento, esa indicación no aparece en boca de Protarco, sino de Sócrates, quien alude aquí a opiniones corrientes (εἴρηταί που πολλάκις [de ello se habla muchas veces]), de modo que es ilícita la conclusión de que quien nos habla es el propio Eudoxo y de que, por lo tanto, tendríamos que tomarlo como precursor de Epicuro en lo que atañe a ese punto. Mas aun suponiéndolo así, ¿cómo podríamos deducir de ello que Platón se daba por satisfecho rebatiendo a uno solo de los dos representantes del hedonismo, en su época? Ambos pensadores fundaron su doctrina común en los mismos fenómenos primordiales de la vida animal, y sin duda fué ARISTIPO quien de ambos ejercía mayor influjo. Por otra parte el tono mordaz sugiere que Platón acometía contra Aristipo, quien también en otra oportunidad, en la introducción del *Fedón,* recibió una indirecta poco amistosa. Por lo demás, me abstengo ds emitir juicio sobre la posibilidad de que la grosera afrenta de las palabras finales (οἱ πάντες βόες τε καὶ ἵπποι [todos los bueyes y caballos] pretendiera recordar el nombre de Aristipo. No es preciso detenernos en la exposición ofrecida por DÜMMLER, *Akademika,* p. 167. La superficialidad de ese estudio se pone de manifiesto hasta en un indicio externo, a saber la reproducción de un error tipográfico que se encuentra en la obra de USENER.

597 1) Sobre el concepto de la ciencia exacta, cf. *Filebo,* 55 [e],

con *Eutidemo, 1* bss. *y República,* X, 602 d. Del mismo modo que en estos pasajes platónicos, "contar, medir y pesar" aparecen enlazados también por el autor de la obra *Sobre la medicina antigua, c.* 9 (I, 588 LITTRÉ), y en forma similar por el del opúsculo *Sobre la dieta,* c. 2 (VI, 470s.). — SÓFOCLES (Fragm. 399 N.) : σταθμών ἀριθμῶν καὶ μέτρων ευρήματα [los inventos de la regla, de los números y de la pesa]; ESQUILO *(Prometeo,* v. 461) : καὶ μὴν ἀριθμόν, ἔξοχον σοφισμάτων [y además los números, el colmo de lo ingenioso].

2) La amplia diferencia entre el *Filebo y* el *Gorgias* se demuestra en 55 e, donde el καταμελετᾶν ἐμπειρίᾳ καί τινι τριβή [aprender por la experiencia y por cierta práctica] queda supeditado al procedimiento riguroso y exacto solamente, mientras que en *Gorgias,* 463 b, se reúne el arte culinario con el de la limpieza, etc., precisamente bajo el concepto de la ἐμπειρία καί τριβή [práctica y costumbre], que se opone a la τέχνη [arte] en general. Con igual desprecio, 501 a, y en forma similar, *Fedro,* 270 b. Con su apasionada condena de la oratoria forense, el anciano autor de los últimos libros de las *Leyes* (XI, 938 a) vuelve a aproximarse al modo de hablar y pensar de su obra juvenil.

599 1) En lo que afecta a la concepción de la tabla de bienes, Confieso con gratitud que me inspiro en APELT, *Archiv,* IX, 20s., estudio que encierra también otros pensamientos valiosos, v.g. p. 17, sobre la diferencia del bien en el *Filebo y* la idea de lo bueno en la *República.*

600 1) "Porque, si no, ninguno de nosotros no encontraría ni siquiera el camino hacia su casa": *Fil.,* 62 b.

2) Cf. 65 a. — Muy extraño es también el círculo vicioso que surge de una comparación entre 64 e y 65 d. La "verdad" fué insertada en la mezcla. ¿Con qué razón? Evidentemente sólo porque caben en ella las ήδοναί [placeres] "verdaderas" (de pasada advertimos que el atributo no es correcto) y porque también las ἐπιστῆμαι [ciencias] participan de la verdad. Esta nunca es más que una cualidad tanto de las ήδοναί como de las ἐπιστῆμαι. Ahora se convierte en substancia. Entonces se dice que el νοῦς [la razón] es entera o casi enteramente idéntico a la verdad; y en este caso se confunden extrañamente lo subjetivo y lo objetivo, el objeto del conocimiento y el conocimiento mismo. De todo esto se saca la conclusión de que la φρόνησις [inteligencia] posee una porción incomparablemente mayor de la mezcla, quiere decir que representa un elemento constitutivo de lo bueno en un grado muy superior que la ηδονή [placer].

601 1) Cf. 12 d: ἥδεσθαι δὲ καί τὸν σωφρονοῦντα αύτω τω σωφρονεῖν . . . ἥδεσθαι δ' αδ τὸν φρονοῦντα αύτω τω φρονεῖν [deléitase

también el sensato en el ejercicio de la misma sensatez,... y el bien intencionado, a su vez, en su buena intención].

Para terminar, no debemos silenciar la observación de que la introducción *de* SCHLEIERMACHER no abarca sólo, como siempre, muchos pensamientos hermosos, sino que tampoco es ciego para percibir momentos flacos en la argumentación. El hecho de que la parte final de este diálogo maraville al lector moderno a pesar de los defectos indicados, *se* debe (dejando a un lado el encanto de la narración) a lo siguiente: Los hedonistas aparecen como fríos calculadores, como representantes de un egoísmo refinado y de una sensualidad escueta, en tanto que PLATÓN es todo ímpetu y entusiasmo. En realidad, nuestro concepto del carácter de los hedonistas más antiguos carece de toda base sólida, puesto que apenas un fragmento nos ha llegado de ellos. Pero habría de sobreentenderse que un investigador de la magnitud de Eudoxo no adolecía de falta de entusiasmo. Y ni siquiera debemos atenernos a hipótesis solamente. La ética de EPICURO · era hedonista, quiere decir que no menos que ARISTIPO y EUDOXO, la fundaba en el fenómeno primordial de que todos los seres vivientes aspiran al placer. Pero ¿quién afirmaría que su imagen o la de su discípulo LUCRECIO corresponde en algún punto a aquella concepción vulgar? EPICURO, por lo menos, no era "epicúreo".

LIBRO V, CAPITULO DECIMONOVENO

603 1) Son en primer término los criterios lingüísticos y estilísticos lo que demuestra que entre la elaboración de la *República* y la redacción del *Timeo* media un gran lapso. A ello hay que agregar la información fidedigna de CRÁNTOR (mencionada en pág. 604/5), "el primer comentarista platónico". Esa información aparece citada por PROCLO en su comentario del *Timeo*, p. 24 [e], y dice así: — σκώπτεσθαί μέν φησιν αυτόν ὑπὸ των τότε ὡς οὐκ αυτόν ὄντα της Πολιτείας εύρετήν ἀλλὰ μεταγράψαντα τὰ Αἰγυπτίων· τὸν δὲ τοσούτον ποιήσασθαι τῶν σκωπτόντων λόγον, ὥστ' ἐπ' Αἰγυπτίους ἀναπέμψαι τὴν περὶ Ἀθηναίων και Ἀτλαντίνων ταύτην ἱστορίαν ὡς των Ἀθηναίων κατά ταύτην ζησάντων ποτὲ τὴν πολιτείαν [Dice <Crantor> que los contemporáneos de Platón se burlaban de él porque creían que no era el autor de la "República", sino que la había tomado de la historia de los egipcios. Dió a este dicho de los burlones tanta importancia que adjudicó a los egipcios esta narración acerca de los atenienses y los Atlantinos, pensando que los atenienses habrían vivido en un tiempo de acuerdo con esa organización política].

604 1) HERMÓCRATES: cf. *Critias*, 108 [a-b], también *Timeo*, 20 [a]. — Defienden la hipótesis, opuesta a la nuestra, de que la recapitulación del comienzo del *Timeo* se refiere a un primer esbozo de la *República*,

sobre todo ROHDE, *Psyche,* II [2], 266, nota, y v. ARNIM "De Reipublicae Platonis compositione ex Timeo illustranda" (*Rostocker Winterprogramm,* 1898). En pág. 606, traté de demostrar por qué puede prescindirse de esa hipótesis. (Buenos argumentos contra la misma también en JOÉL, "Zur Entstehung von Platons «Staat»", *Festschrift zur 49. Versammlung deutscher Philologen,* Basilea, 1907, pp. 308ss.) Por otra parte, la *República* tal como la conocemos dista mucho de parecer una refundición de una obra antecedente. Si fuese así, unas cuantas transiciones duras resultarían más suaves y se atenuaría cierta violencia que se observa en la composición. Tampoco parece probable que la misma persona que Platón eligió como portavoz de sus especulaciones cosmológicas, fuera idónea al mismo tiempo para tomar parte en las discusiones de su obra principal sobre política social. Y por fin, lo que más pesa: ¿cómo habría que explicar que Platón enlazara el *Timeo,* calificado como trabajo del último período según todos los indicios, con una obra relativamente temprana, que forzosamente debía ser anterior a los primeros libros de nuestro texto, en vez de enlazarlo con éste?

605 1) ARISTÓTELES Ἀθην. πολιτ. [La República de los atenienses], c. 13 (KENYON [3], p. 43), en lo esencial concorde con *Critias,* p. 110 [b], excepción hecha de que PLATÓN llama casta guerrera (τὸ μάχιμον), a la manera egipcia, a la nobleza que ARISTÓTELES denomina eupátridas.

606 1) Cf. *Critias,* 110b.

2) Cf. *Timeo,* 19 [b]: εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινούμενα [que llega a desear verlos en movimiento].

608 1) Cf. ZOLA, *Le román expérimental,* p. 7: *Puis, l'expérimentateur paraît et institue l'expérience, je veux dire fait mouvoir les personnages* [de modo análogo a Platón en el pasaje mencionado] *dans une histoire particulière, pour y montrer que la succession des faits y sera telle,* etc. Cf. también § 8, pp. 12 y 30: *Puisque la médecine qui était un art, devient une science, pourquoi la littérature elle-même ne deviendrait-elle pas une science, gráce à la méthode experiméntale?* O bien, p. 17: *Donc, tes romanciers naturalistes sont bien en effet des moralistes expérimentateurs.* Más prudente se muestra en p. 48, donde la observación y el análisis aparecen como el instrumento principal del *romancier expérimentateur.*

609 1) Cf. *Timeo,* 24 [c]-25 [d] y *Critias,* 113 [b]*ss.* ROHDE, *Griech. Roman* [2], 213, califica toda la narración sobre la Atlántida de "fantasía sumamente libre, a lo sumo relacionada con algunas teorías cosmológicas y geográficas". Referente a la misma cuestión en nota 2: "Al declarar PLATÓN (*Timeo,* 25 [d]) que, debido al ocaso de la Atlántida, el océano quedó llano y fangoso y por ende inaccesible, el hecho así explicado era seguro para la creencia tanto suya cuanto de toda

la antigüedad prístina"; ROHDE se remite al respecto a MÜLLENHOFF, *Deutsche Altertumskunde*, I, 78 y 420. A mí, la referencia a una leyenda popular me parece más verosímil. En el πέπλος [peplo] de Atenea veíase o creíase ver τοὺς Αθηναίους . . . . νικώντας τὸν πρὸς 'Ατλαντίνους πόλεμον [a los atenienses que están venciendo al enemigo que vino de la Atlántida] (Escolios al introito de la *República)*. Asimismo puede ser que la suposición de CHRIST (*Platonische Studien*, 55ss.), de que la leyenda de la Atlántida tenía como fundamento histórico la invasión de los bárbaros meridionales, no carezca de una base real. Además, no se explica por qué PLATÓN calificó de isla la Atlántida, a pesar de que su extensión era mayor de la de Asia y Libia juntas. Cf. sobre esta cuestión otras afines, H. BERGER, *Gesch. der wissensch. Erdkunde der Griechen*, II, 125 y 141.

Rayana en lo increíble es la audacia con que PLATÓN coloca a los atenienses de los tiempos prehistóricos a la cabeza de la humanidad, cf. *Critias*, 112e: ἐπὶ πασαν Εὐρώπην καὶ 'Ασίαν . . . . ἐλλόγιμοί τε ἦσαν καὶ ονομαστότατοι πάντων τῶν τότε [...a través de toda Europa y Asia... ellos eran los más ilustres y más prestigiosos entre todos los demás de aquella época].

2) Las disenciones sobre la interpretación del *Timeo* ya entre los discípulos íntimos de PLATÓN, como Jenócrates y Espeusipo, se encuentran atestiguadas, en parte directa, en parte indirectamente, en aquella obra de PLUTARCO que constituye un caso único y sobremanera extraño dentro de la historia antigua de la filosofía: *Sobre la creación anímica en el Timeo* (π. της ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας — *Mor.*, 1238/60 DÜBN. — y en edición aparte de BERTHOLD MÜLLER, Breslau, 1873). Además del ya mencionado CRÁNTOR, escriben comentarios los peripatéticos EUDORO y ADRASTO, el estoico POSEIDONIO y otros. Nos han llegado un fragmento del comentario de GALENO, editado en forma original por DAREMBERG, París, 1848; el comentario con la versión latina del neoplatónico CALCIDIO, última edición de WROBEL, Leipzig, 1876; y el comentario de PROCLO, editado por SCHNEIDER, Breslau, 1846.

3) Ocupación secundaria: *Timeo*, 59c-d. — Para lo siguiente, cf. *Timeo*, 68d: εἰ δε τις τούτων εργῳ σκοπούμενος βάσανον λαμβάνοι, τὸ της ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως ἠγνοηκὼς αν είη διάφορον [Pero si alguien quisiera controlar todo esto por medio de la experiencia, desconocería la diferencia existente entre la naturaleza humana y la divina]. Tal rechazo se refiere a pruebas como las que nosotros llamamos síntesis y análisis químicos.

610 1) Una concepción parecida llegué a encontrar únicamente en ALBERTI, *Ueber Geist und Ordnung der platonischen Schriften*, Leipzig, 1864, p. 17.

2) Esta teoría de la descendencia o degeneración: en *Timeo,* 41 [d]ss. — Cf. GROTE, *Plato,* III, 251.

611 1) εἰκότες λόγοι, εἰκότες μῦθοι [Razonamientos verosímiles, relatos verosímiles] llama el autor del *Timeo* sus investigaciones: 29 [b-d]; 48 [d-e]; 57 [d]; 59 [c].

2) Acto de creación: conviene quizás desarrollar en este caso ante el lector la lista de argumentos en pro y en contra, que determinaron nuestro juicio. Ya en la antigüedad, a partir de JENÓCRATES, algunos intérpretes se vieron motivados a tomar el acto de creación por una mera metáfora, con arreglo a las objeciones de ARISTÓTELES (cf. UEBERWEG, *Rhein. Mus.,* IX, 78s.). Después de numerosos otros autores, a los cuales se juntó últimamente también NATORP, *Platos Ideenlehre,* pp. 339ss., R. WAHLE (*Archiv,* XIV, 145ss.) acaba de suministrar una prueba más concluyente para la tesis de que "el demiurgo es una potencia ideal o metafísica". Porque "PLATÓN había agotado ya todas las clases de ser y devenir, del cuerpo y del espíritu para la construcción de su mundo y del alma de éste, al punto de que ninguna quedaba para el demiurgo. Los principios de lo constante, del cambio, de la mezcla — todo estaba *ya* distribuido. ¿Cuál podría ser entonces la naturaleza del demiurgo? Nada... Sólo figuradamente podría presentar todavía la personificación de la fuerza, o sea del influjo de las formas existentes en sí sobre el principio que las abraza." Por más plausible que esta argumentación suene, en primer término tienen que llamar nuestra atención los paralelos, señalados por nuestra exposición, en el *Sofista y* el *Político.* La metáfora figurada que WAHLE, *ibid.,* 150, llama acomodación, debería surgir en todo caso de las intenciones que en el *Timeo* se manifiestan. Sin embargo, compárese las expresiones en *Timeo,* 28 [c]: τὸν μὲν οὖν ποιητήν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός [el hacedor y padre de todo] o 37 [c] ὁ γεννήσας πατήρ [el padre que engendró] con *Político,* 269 [d] παρά τοῦ γεννήσαντος μετείληφεν [de parte del que engendró, se hizo] (a saber, el ουρανός [cielo] y el κόσμος [cosmos]); 270 [a] παρά του δημιουργού [de parte del demiurgo]; o 273 [b] τὴν τοῦ δημιουργοῦ και πατρός . . . διδαχήν [la enseñanza del demiurgo y padre]; luego con el *Sofista,* 265 [c] μῶν αλλού τινός ἤ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν υστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα; [¿acaso diremos que lo que llega a ser y antes no existía. tiene su origen en alguna otra cosa que en el dios demiurgo?]. Una vez despierta nuestra desconfianza, que siempre cabe frente a un tratamiento meramente deductivo de una cuestión histórica o de interpretación, procedemos a las consideraciones expuestas en pág. 615. Cuando en nuestro caso se quiera hablar de una "acomodación", ésta sólo puede relacionarse con el sentido religioso del pronio Platón, y no con cualesquiera creencias populares, que él mismo censura más abierta y libremente que nunca en el *Timeo,* 40 [c], (mencio-

nado en el texto, pág. 615). Probablemente fué la formación de su propia metafísica religiosa, la que obstaculizóle la acomodación a las concepciones míticas corrientes. Podemos agregar que cuanto más detenidamente Platón se consagró al proceso cosmogónico, tanto mayor fué la importancia que adquirió para él la faz dinámica del supremo principio del mundo. Éste aparece ahora como un ser cabalmente creador y productor que por consiguiente está revestido cada vez más de voluntad y de la personalidad correspondiente. Una concepción similar se hace manifiesta quizás ya en el libro X de la *República,* cuando se designa con palabras asaz claras la divinidad como creador (demiurgo) de todo y por ende también de las ideas (596 b-c). También TEOFRASTO (en SIMPLICIO, *In phys.,* p. 26, 11-13 DIELS) considera aquella perfecta falta de claridad. Aunque distingue en la teoría platónica el dios de lo bueno, los enlaza en un solo principio, declarando: δύο τάς αρχάς . . . τὸ μὲν ύποκείμενον ὡς ὕλην (ὡς ὕλην ὑποκείμενον?), δ προσαγορεύει πανδεχές, τὸ δὲ ὡς αίτιον και κινούν, δ προσάπτει τη του θεοῦ καί ἀγαθοῦ δυνάμει [Son dos los principios:.. aquello que forma el fundamento como substancia <¿como substancia fundamental?> y designa cuanto se da, y aquello que obra como causa y fuerza motiva y que corresponde a la facultad tanto de dios como del bien].

Para lo siguiente, cf. *Filebo,* 30 a.

612 1) De acuerdo con su posibilidad: και κατά δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ αριστα [y de acuerdo con la posibilidad, que <sea> lo más bello y mejor] *Timeo,* 42 ·, y φλαῦρον δὲ μηδέν είναι κατά δύναμιν [nada malo ha de ser, si fuera posible] 30 a.

2) *Timeo,* 38 b, en combinación con 30 a, es el pasaje que ofrece quizás las mayores dificultades para la interpretación en todo el diálogo. Su texto: χρόνος δ' οδν μετ' ουρανού γέγονεν [el tiempo llegó a ser conjuntamente con el cielo] y: οὒχ ήσυχίαν αγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελώς καὶ ατάκτως [no fué la quietud la causa, sino el movimiento desordenado y carente de sentido]. Cf. ARISTÓTELES, *De coelo,* I, 10 (279/80) y SIMPLICIO, p. 303/4 HEIBERG, así como TEOFRASTO, fragm. 28 y 29 WIMMER. Cabe advertir que SIMPLICIO, *l. c.,* citó ya el *Político,* mas sin utilizarlo en nuestro sentido.

613 1) Los pasajes que se refieren al problema de la materia primordial, son *Timeo,* 49 a; 51 a; 52 b. Véase sobre todo la tríada, tan destacada en 52 a-d, del δν [el mundo de las ideas], la χώρα [i. e. el espacio] y la γένεσις [el devenir, el vehículo de los acontecimientos materiales], y compárese con 52 a también los paralelos exactamente correspondientes de 27 d- 28 a. Tropezamos con la denegación del espacio vacío sobre todo en la teoría de la respiración, que reproducimos en pág. 625. La aparente contradicción de tal denegación de lo κενόν [vacío] con los διάκενα [lagunas] mencionados en varias partes (58 b; 60 e; 61 a-b),

fué eliminada por DEICHMANN, *Das Problem des Raumes in der griechischen Philosophie,* p. 65, y su crítico DÜMMLER, *Kleine Schriften,* I, 292, con la certera explicación de que estos últimos "no se conciben como propios vacíos entre los corpúsculos elementales, sino tan sólo con referencia a las diferentes formas determinadas". DÜMMLER continúa con la acertada observación: "Los triángulos que forman los elementos no cortan los cristales elementales del espacio vacío, sino del espacio lleno, y no pueden distribuir la totalidad de la masa primordial". A este respecto suministra un testimonio decisivo especialmente 58 [a-b]. Fuera de los dos autores recién mencionados, también BONITZ, K. F. HERMANN, BRANDIS, ÜBERWEG (*Rhein. Mus.,* IX, 59ss., donde indica la bibliografía más antigua) y GROTE (*Plato,* III, 248) perseveraron en la opinión de todos los intérpretes antiguos. El más autorizado de todos los comentaristas modernos del *Timeo,* HENRI MARTIN, vacila en decidirse en este punto; cf. *Études sur le Timée,* II, 180 con la página siguiente. ZELLER (II, 1 [4], 727) y más tarde WINDELBAND (*Platón,* pp. 89 y 106s.), y últimamente también NATORP (*Platos Ideenlehre,* pp. 352ss.) adhirieron a la opinión opuesta que proviene de BÖCKH, *Kl. Schr.,* III, 124ss. y según la cual la materia primordial platónica no es sino el espacio. A base de ARISTÓTELES no es posible obtener una solución de la controversia. Su frase (*Física,* Δ 2, 209 [b], 11): διό καὶ Πλάτων την 5ληv και τὴν χωράν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τω Τιμαίῳ [porque también Platón dice en el *Timeo* que la materia y el espacio son lo mismo] no puede entenderse más que en el sentido de que el espacio y la materia coinciden en su extensión o, con otras palabras, que Platón no conoce un espacio desprovisto de materia.

2) Es la respuesta que dió ÜBERWEG, *Rhein. Mus.,* IX, 69. Tengo que remitir también al mismo autor (*l. c.,* p. 76, nota 40) en lo referente a pág. 614 ya que él subrayó la distinción (muy importante y a menudo desatendida) entre las exposiciones míticas de Platón y las que pretenden ser tomadas en serio aunque no siempre con la afirmación de la seguridad completa. Ni siquiera esta última reserva vale para el enunciado: γέγονεν (sc. 6 κόσμος) [el cosmos llegó a ser], que ofrece con la mayor determinación la respuesta al interrogante: πότερον ἦν ἀεὶ . . . ἤ γέγονεν . . . . ; [si fué siempre. . . o si llegó a ser. . .] (28 [b]). Por la opinión de que Platón habla con toda seriedad de la creación del mundo, optaron últimamente, aunque con ciertas reservas, R. HEINZE (*Xenokrates,* p. 51); APELT (*Beiträge z. Gesch. d. Philos.,* VIII) y, mucho antes de ellos, STUMPF, cuyo tratado *Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten* no conozco sino de segunda mano.

615 1) La cita aquí mencionada se lee en *Timeo* 28 [a].

2) ἀΐδιοι θεοί [dioses invisibles] llámase las ideas, 37 c, y ευδαίμων θεός [dios bienaventurado] el cosmos, 34 b. — De la fuerza sosegadora y acomodaticia de la "necesidad", trata especialmente 56 c, de la misma y de la "causa errática del movimiento", 48 a. Aquí también la expresión significativa: ἐξ ανάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως [de la reunión de necesidad y razón] formóse el mundo. — El alma universal mala aparece en las *Leyes,* X, 896 e y 898 c.

3) AUGUST BÖCKH: *Kleine Schriften* III, 130.

616 1) En el *Teeteto*: 176 a (ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ανάγκη [frente al bien está siempre la necesidad]). Concuerdo aquí completamente con ÜBERWEG-HEINZE, I 8, 174.

617 1) Creación del alma universal: *Timeo* 36 e*ss.*

2) Cf. ARISTÓTELES, *Física,* Γ 4, 203 a, 15: Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν [Platón <conoce> dos infinitos: el grande y el pequeño]. En términos análogos, *Física,* Δ 2, 209/10; asimismo *Metafísica,* A 6, 988 a, 13: ὅτι αὕτη δυάς ἐστιν, το μεγα καὶ τὸ μικρόν [que ella es de naturaleza doble, abarcando tanto lo grande como lo pequeño].

618 1) Una parte de sus discípulos: sobre todo Jenócrates, a quien siguieron muchos posteriores. Me confirma en mi opinión por R. HEINZE, *Xenokrates,* pp. 22*ss.,* quien sin mencionar para nada el *Timeo* interpreta en forma parecida al μικτὸν γένος [género mixto] del *Filebo.* En cambio, no estoy de acuerdo con R. HEINZE, *l. c.,* p. 21, ÜBERWEG-HEINZE en varias partes, y también mi hijo (cf. nota de pág. ...) que posponen el *Filebo* al *Timeo.* Esperamos haber demostrado suficientemente el estrecho parentesco del *Filebo* con la pareja *Sofista-Político.* Pero, a mi parecer, también puede demostrarse que es insostenible el audaz expediente de posponer esta tríada de diálogos al *Timeo,* puesto que el *Filebo* comienza a modo de retaguardia de aquella pareja para terminar como vanguardia del *Timeo.* En su transcurso acontece algo como un cambio de trono. El cetro pasa de manos de la dialéctica a las matemáticas de donde ya no se moverá más.

Para lo siguiente, cf. especialmente 41 d-e; 69 c*ss;* 44 a-d; 39 c; 40 b.

619 1) Conocemos esta humorada gracias a una interpelación de origen desconocido al comentario de ALEJANDRO sobre la *Metafísica* (A 5, 985 b; 23), *Anonym. Urbin.* en BRANDIS, *Scholia in Aristotelem,* p. 539 a *fin.*: ομοίως τούτοις καὶ Πλάτων, περὶ οδ ἔλεγόν τίνες ὡς κατεμαθηματικεύσατο τὴν φύσιν [del mismo modo que ellos, también Platón, de quien decían algunos que matematizó la naturaleza]. — Para el pensamiento desarrollado en lo siguiente, cf. ALEXANDER v. HUMBOLDT, *Kosmos,* I, 98: "El sistema de los planetas con sus relaciones de magnitud absoluta y posición axial relativa... no significa para

r.osctros nada más necesario [a saber, en el sentido de "concatenación intrínsica, causalmente fundada"] que la medida de distribución entre mar y tierra... que el contorno de los continentes o la altura de las sierras. Ninguna ley general de esta índole podemos encontrar en los espacios celestiales o en las escabrosidades de la corteza terrestre. He aquí hechos de la naturaleza, originados del conflicto entre múltiples fuerzas que en tiempos remotos operaban en condiciones ignotas."

620 1) De las dificultades de la teoría de los elementos, iniciada en 31 b y elaborada en 53 *c ss.*, trató con sagacidad y sin prejuicios H. MARTIN, *Études sur le Timée* II, 239*ss.* Su solución del problema de la proporción (I, 338), compartida por BÖCKH, *Das kosmische System des Platón,* p. 17, fué impugnada por GROTE, *Plato,* III, 252, y JOWETT, *The dialogues of Plato* II, 512, mas con razones endebles. Porque la relación platónica no es correcta más que cuando se trata de potencias de números primos. Pero tenía el derecho de fundarse en éstos, que los griegos llamaban números lineales, dado que todo otro número, por componerse de factores, expresa en sí ya una medida de superficie o de volumen.

2). FILOLAO: con este pitagórico oriundo de Crotón nos hemos encontrado ya varias veces (I, 145*ss.*; 291; 328; II, 442; 453; 591*s.*; 611). — El testimonio más importante al respecto, en ESTOBEO I, 10 (D. 18, 5 WACHSMUTH) : και τὰ ἐν τα σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί . . . . πῦρ, ὕδωρ καὶ γα καὶ ἀὴρ και 6 τάς σφαίρας δλκὰς (?) πέμπτον [son cinco los cuerpos contenidos en el globo... fuego, agua, tierra y aire y, como quinto, el del globo arrastrado(?)]. En primer término nos oponemos a la duda expresada en ÜBERWEG-HEINZE, I [8], 66: "La teoría de los cinco cuerpos regulares no debe tenerse por pre-platónica, puesto que el propio Platón (*Rep.*, VII, 528 b) asegura que no existía todavía ninguna estereométria." Pero esto significa sacar conclusiones sobremanera detalladas de un enunciado general. Bien puede ser que Platón echara de menos un sistema de estereométria congenial en profundidad y volumen al de la planimetría, no obstante haber conocido inicios de esa disciplina, tal como los indica el reconocimiento de los cinco cuerpos regulares (expresado por medio de armellas palabras). — Digamos, además, que esa queja se repite en *Leyes,* VII, 819 *d ss.* En lo que atañe a la edad de FILOLAO, DIELS, en *Hermes,* XXVIII, 417, logró determinar más exactamente, a base de las doctrinas que le son atribuidas en el anónimo londinense (*cf.* nota a vol. I, pág. 32S), que más bien era más joven que mayor que Sócrates. Se pone de manifiesto que sigue a Alcmeón, a Hipeo y, probablemente, a Pródico. Tanto ZELLER, *Hermes,* X, 178*ss.*, como ROHDE, *Psyche,* II [2], 170, y DIELS, *Parménides,* p. 66, reconocen ahora como

auténticos los más importantes de sus fragmentos, anteriormente discutidos por muchos (contra su autenticidad se pronuncia nuevamente DÖRING, *Geschichte der griechischen Philosophie, I,* 183ss.). El trozo citado en vol. I, pág. 291, párr. VI, fin., se encuentra en CLEMENTE, *Strom.*, III, 518 POTTER. Mencionamos ya la monografía fundamental de BÖCKH. Los fragmentos se encuentran en CHAIGNET, *Pythagore et la Philosophie pythagoricienne, I,* 226ss. y en DIELS, *Vorsokratiker,* I ^{2}, 233ss. Cf. también el estudio de GUNDERMANN en *Rhein. Mus.*, LIX, 145ss.

3) Platón consideraba en su último período que el éter era el quinto elemento, como se deduce con mucha probabilidad de la coincidencia de sus discípulos Espeusipo, Jenócrates y el autor (?) de la *Epinomis*. Cf. HEINZE, *Xenokrates*, p. 68.

621 1) De los triángulos primitivos trata extensamente y agrega dos diagramas explicativos ZELLER II, 1 ^{3}, p. 676. Cf. nuestra nota de pág. 613.

2) Reminiscencias de la doctrina de los atomistas: *Tim.* 52 ^{e} (aventador); 59 ^{c} (peso específico). Según la señora INGEBORG HAMMEE JENSEN (*Archiv*, XXIII, p. 96), la teoría sobre la luz y la vista, presentada en *Timeo* 45 ^{b}, ha de atribuirse a influjos democriteanos. En efecto, Platón tomó seguramente de un predecesor la teoría de que la visión resulta de una acción común del fuego interior, contenido en el ojo, y del fuego exterior. Sin embargo, yo supongo que sería más bien de EMPÉDOCLES que de un atomista. Sobre la relación entre éstos últimos, cf. I, pág. 462. Advirtamos de paso que también pueden reconocerse reminiscencias de ANAXÍMENES: 49 ^{c} y ANAXÁGORAS: 56 ^{c}. En 55 ^{e}, el autor juega con el doble sentido de ἄπειρος [infinito e inexperto], en forma similar a *Filebo,* 17 ^{c}.

3) Para lo siguiente, cf. sobre todo 33 ^{b}ss.

622 1) La doctrina astronómica de Platón se halla expuesta en *República*, libro X (visión de Er el panfilio) 616 ^{b}ss.; *Timeo*, 38 ^{b}ss. y *Leyes*, VII, 821ss. Añádase la parte final del *Fedón* y las alusiones contenidas en el *Fedro*, 246 ^{e}ss. Ofrece otro complemento la *Epinomis*, 982 ^{a}ss. aunque no puede aceptarse sin reparos, debido a su origen no del todo seguro. La fuente principal para el rudimento de la teoría de las esferas la constituye *Timeo* 39 ^{a}. Una reseña clara de esa doctrina se encuentra en WHEWELL, *Historia de las ciencias inductivas* (edición alemana, I, 131ss.). De carácter fundamental son las obras de SCHIAPARELLI, citadas en vol. I, pág. 145, a las cuales se agregó últimamente un artículo de la revista *Atene e Roma I,* Nº 2. Mas me atrevo a contradecir en un punto a SCHIAPARELLI y a sus numerosos adeptos. A mi modo de ver, la tradición no ofrece ningún fundamento para apoyar la suposición de que la teoría de las esferas constituyera

un simple medio de exposición, y no una hipótesis sobre hechos reales. Platón no presuponía aros o anillos inmateriales, sino sustanciales, lo mismo que los representantes posteriores de esa teoría presumían esferas reales y materiales, aunque diáfanas. (Difiere ahora de esta opinión BELL, artículo "Fixsterne", en la *Realenzyklopädie* de PAULY-WISSOWA, VI, 2414).

2) TEOFRASTO, en PLUTARCO *Platonicae quaestiones*, VIII, 1, 1, 3 (*Mor.* 1231, 37 DÜBN.) y *vita Numae*, c. 11, 2 (*Vitae* 80, 24 DÖHNER). Queda sin revelar lo que Platón reconociera entonces como centro del universo; es posible que sólo en términos vagos ("algo distinto y mejor") formulara su opinión sobre el particular; el segundo pasaje hace pensar en el fuego central, mas esa interpretación no es obligada, antes al contrario un examen más detenido habla más en contra que en favor de esa interpretación. Las consecuencias ilícitas deducidas de esa información y de un pasaje de las *Leyes* (que pronto tendremos que reseñar), en el sentido de que Platón fué un precursor de Copérnico, provocó la reacción hasta de un autor como BÖCKH (*Das kosmische System des Platón*, p. 146) y también de un MARTIN en su gran obra: *Mémoire sur l'histoire des hypothéses astronomiques*, etc., París, 1881, p. 131, que acabaron negando todo valor a aquel dato de Teofrasto. Me parece exagerado ese criterio y es también de mi opinión G. C. LEWIS *Astronomy of the Ancients*, p. 143. La noticia sigue siendo enigmática, pero de todos modos es fidedigna. Sobre el desprecio hacia las actuaciones humanas en las *Leyes*, cf. éstas, VII, 803 b: εστι δη τοίνυν τὰ τῶν ανθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδής οὐκ ἄξια [Ahora bien, las acciones de los hombres no tienen un valor de grandeza o de perseverancia]; poco después, Platón llama al hombre "juego de Dios" (repetido de I, 644 d).

623 1) La cita: de NEWCOMB-ENGELMANN *Populare Astronomie* [2], p. 3.

624 1) En forma misteriosa, Platón alude en las *Leyes*, VII, 821*ss.*, a una doctrina que hacía poco había conocido, y acerca de cuya naturaleza disienten los intérpretes. SCHIAPARELLI *I precursori di Copérnico*, p. 20, fundándose en argumentos a mi parecer concluyentes, cree que esa frase debe referirse a la rotación de la Tierra, y para sostener su opinión, invoca *Epinomis*, 987 b. Me adhiero a esa gran autoridad, en oposición a BÖCKH, *Das kosmische System des Plato*, pp. 48*ss.*, y MARTIN, *Memoire*, pp. *S5ss.* Aristóteles se halla ya perfectamente familiarizado con la rotación de la Tierra (cf. I, pág. 154); y como sus obras referentes a este tema no figuran ciertamente entre sus últimas, no cabe, ni mucho menos, rechazar de antemano el supuesto de que también Platón vino a conocer aquel descubrimiento de los pitagóricos más jóvenes cuando redactaba el libro VII de las

Leyes. Tenemos que recordar, además, una circunstancia rara: ARISTÓTELES, *De coelo* II, 13, interpreta un pasaje de *Timeo,* 40 [b], como si en él se hablara de la rotación de la Tierra. Hoy en día se reconoce generalmente que su interpretación era errónea. (El intento de GROTE, de salvar aquella construcción, fué unánimemente rechazado por todos los especialistas). Ahora fué SCHIAPARELLI (*l. c.*, p. 117) quien llamó la atención sobre el hecho de que aquel inesperado error de interpretación por parte de Aristóteles, podría explicarse plausiblemente suponiendo que el peripatético aludía a conferencias o charlas de Platón, en que éste abandonó la posición de reposo de la Tierra, que el *Timeo* sostiene aún efectivamente. Por lo demás el intento, en sí justificado, de combinar aquella alusión de las *Leyes* y la información de Teofrasto que arriba mencionamos, no condujo a resultados defendibles.

625 1) De las proporciones musicales en el cielo platónico y en el alma universal, difundida por aquéllas, trata con erudición jamás superada y agudeza reconocidamente triunfante, BÖCKH, *Kleine Schriften,* III, 135ss.

2) Teoría de los lugares naturales, negación de un arriba y abajo, antípodas: *Timeo,* 60 [b-c], 62/3.

3) Teoría de la respiración: 79 [b]-80 [c]. Para lo siguiente, cf. 80 [c]. Ilustra todo este párrafo PLUTARCO *Quaestiones Platonicae,* VII *(Mor.* 1229-1231 DÜBN.).

626 1) Circunvoluciones del intestino, etc.: *Timeo,* 73 [a]. Destinación de las uñas: 76 [d-e].

627 1) Teoría de la enfermedad: 82 [a]*ss.* Sobre enfermedades mentales: 86 [b]*ss.*

2) Un rudimento de estas teorías se encuentra en el *Fedón.* Cf. pág. 448s.

LIBRO V, CAPITULO VIGÉSIMO

628 *1)* Quien desee obtener una orientación rápida sobre el contenido de las *Leyes*, puede utilizar la reseña de CONSTANTIN RITTER, *Platos Gesetze, Darstellung des Inhalts*, Leipzig, 1896, que aparte de su copioso índice no cuenta más de 126 páginas. El comentario que este autor publicó simultáneamente, ofrece muchos detalles excelentes, pero también a veces deja desamparado al lector. Sería una tarea dificultosa, mas sobremanera deseable, un comentario que ilustrara por un igual todas las partes de la obra.

21 Cf. nota de pág. 292 y nota 1 de pág. 298. Luego *Prolegomena ad philosophiam Platonis*, c. 24, en HERMANN, VI, p. 218. — Al cabo de un año: esto se deriva la alusión de Isócrates en su *Filipo* (redactado

entre abril y julio de 346, cf. BLASS, *Beredsamkeit* II², 314) Cf. pág. 437 y la nota correspondiente. Mucho tiempo ha que se ha establecido esa relación cronológica.

629 1) La cita, de *Leyes* XII, 956 [e]. Para lo siguiente, cf. III, 701 [c-d].

2) Cf. IV, 715 [c], donde ciertamente no se habla tanto de neologismos en materia de formación de palabras en sí como de aplicación de éstas. Sin embargo no podía mencionar las últimas sin recordar también las primeras.

3) La llamativa alabanza de sí mismo: VII, 811 [d-e].

630 1) La observación sobre los cipreses se funda en una experiencia propia. Cf. también TEOFRASTO *Hist. plant.* I, 2, 2; III, 1, 6; III, 2, 6; IV, 1, 3. Como dádiva particular de Creta a los dioses, menciónase el ciprés en HERMIPO *(Fragm. com. Graec., I,* 243; fragm. 63 KOCK).

631 1) ARISTÓTELES: *Política,* B 9, donde se alude a *Leyes,* I, 630 [d-e].

634 1) Cf. I, pág. B83 nota 1 a pág. 78.

635 1) Sobre la filiación de la teoría de la distribución de poderes, cf. MONTESQUIEU, *Esprit des lois,* libro XI, capítulo 6ss. especialmente capítulo 11 *i. fin.*: *Les Grecs n'imaginèrent point la vraie distribution des trois pouvoirs dans le gouvernement d'un seul; ils ne l'imaginèrent que dans le gouvernement de plusieurs, et ils appelèrent cette sorte de constitution polis.* Agregúese a esto la referencia a la *Política* de Aristóteles, a saber a Δ, c. 8, 1293 b, 33: εστι γὰρ ἡ πολιτεία απλώς εἰπεῖν μῖξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας [Expresándolo en palabras claras, la constitución es una mezcla entre la oligarquía y la democracia]. En su libro XI, cap. 17, MONTESQUIEU describe la distribución de poderes en la República romana, remitiéndose al libro VI de POLIBIO, o sea a aquel famoso texto en que se trata extensamente de la forma mixta de gobierno que Be presenta como la ideal. POLIBIO se funda a su vez en Platón, como demuestra con evidencia un cotejo entre VI, c. 11, § 11/12 y *Leyes,* IV, 712 [d], aun cuando R. SCALA, en su obra sobre Polibio dejó sin mencionar esta relación. Sobre el prestigio canónico que Montesquieu tenía a los ojos de Hamilton y Madison, creadores e intérpretes principales de la constitución norteamericana, informa JAMES BRYCE, *The American Commonwealth,* I², 282; cf. *The Federalist* (Washington, 1831) pp. 35-37; 189; 207-209; 333s.

La objeción que a continuación exponemos, fué anticipada ya por el propio MONTESQUIEU, *l. c.,* libro XI, cap. 269 [a] (cit. según *Oeuvres complètes,* París 1835). Fué BENTHAM quien desarrolló esta objeción en su *Book of fallacies* II, p. 545, ed. BOWRING. No es este el lugar

indicado para tratar de los predecesores de Montesquieu: LOCKE y BUCHANAN, ni tampoco para exponer las críticas que la doctrina de Montesquieu experimenta en nuestros días.

636 1) Muy marcadamente se hace manifiesta la conciencia de una composición intencionada y lograda en el final del libro III. Si se hubiese descubierto el paralelo con el *Fedro,* varios juicios infundados sobre las condiciones de la génesis de las *Leyes* habríanse omitido. Es notorio que en ambas fases se emplea el mismo artificio con las mismas palabras:

ἔοικε κατά τύχην τινὰ ἡμῖν τὰ των λόγων τούτων πάντων ὧν διεξήλθομεν γεγονέναι [Parece que por una especial buena suerte, se nos ofrecen todas las conversaciones que hemos tenido] —.
(*Leyes,* III, 702[b])

καὶ μὴν κατά τύχην γέ τινα, ὡς ἔοικεν, ἐρρηθήτην τὼ λόγω [Y por una especial buena suerte, según parece, se dice que los dos discursos <traen>] —.
(*Fedro,* 262[c-d])

Otro pasaje no menos concluyente es aquel en que se habla de las "sinuosidades del discurso", de la πλάνη του λόγου: 682[e]- 683[a].

637 1) En otra oportunidad *(Platón. Aufsatze* III) he discutido mientras tanto la opinión muy difundida de que esta obra carece de composición en el sentido propio de la palabra y de que Filipo la "compiló con poca habilidad a base de un montón de ensayos". (WINDELBAND, *Platón,* p. 62), o con numerosas añadiduras propias o combinando dos bosquejos. La primera de estas tesis tuvo su defensor en IVO BRUNS (*Platons Gesetse,* Weimar 1880); la segunda, en THEODOR BERGK (*Fünf Abhandlungen,* etc., Leipzig 1863, pp. 41-116). Los inconvenientes efectivamente existentes se explican por el trabajo, sin duda prolongado y a veces retardado, de la obra voluminosa, cuyas irregularidades reclamaban más que ninguna otra obra de Platón que se procediera a una revisión que las puliera y ajustara. Es un hecho evidente y asaz documentado que las *Leyes* no fueron objeto de semejante revisión por parte de su autor. Un análisis muy esmerado ofrece la obra de GEORG HOFMANN *Kritische Analyse der beiden ersten Bücher der platonischen Gesetze,* Munich 1905. De manera más severa de lo que hasta ahora se había hecho, demuestra que Platón se había reservado una revisión que no llegó ya a efectuar, y que debe descartarse totalmente la idea de una combinación de diferentes esbozos. Apenas merece refutarse la peregrina ocurrencia de BLASS, de que Filipo había editado las *Leyes* de Platón en vida del autor. Lo necesario a este respecto fué expuesto por mí en *Platonische Aufsätze* IV, p. 4ss.

2) Cf- *Leyes* IV, 712[d]. Tomo el ejemplo próximo del libro X, 892[d]-894 b, el siguiente de I, 645[a], y el último de X, 906[c-d].

• *638* 1) La exclamación paradójica παπαί, οἷον λέγεις [¡Oh! ¡Qué dices!]: IV, 704 c. El segundo giro paradójico: VII, 789 a.

640 1) Citas para el modelo espartano en SCHÖMANN-LIPSIUS *Griechische Altertümer* I [4], 271.

641 1) En las palabras οι λέγουσιν ὡς φίλος αύτω πας ἄνθρωπος [los cuales dicen que todo hombre se ama a sí mismo] (V, 731 e), creo reconocer una alusión a frases poéticas como las de EURÍPIDES, *Medea,* 86: ὡς πᾶς τις αυτόν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ [que cualquiera quiere a sí mismo más que al prójimo], fragm. 460: φιλών μάλιστ' ἐμαυτὸν οὐκ αίσχύνομαι [amándome sobre todo a mí mismo no me avergüenzo] o SÓFOCLES, *Edip. Col.,* 309: τίς γαρ έσθ' δς ούχ αύτω φίλος; [Pues ¿quién es el que no se ama a sí mismo?]. En lo precedente adapté de VI, 777 d, una frase que es tal vez la más valiosa de las proposiciones éticas formuladas por PLATÓN, para entretejerla en la reseña del proemio del libro V. Son las palabras: διάδηλος γαρ δ φύσει καὶ μὴ πλαστῶς σέβων τὴν δίκην, μισών δὲ ὄντως τὸ άδικον ἐν τούτοις τῶν ανθρώπων ἐν οἷς αὐτῷ ῥᾴδιον ἀδικεῖν [Pues se reconoce fácilmente entre todos al que honra a la justicia porque le nace y no en forma fingida, ya que odia realmente la injusticia cuando afecta a hombres contra los cuales le sería fácil cometerla].

642 1) Prohibición de las dotes: tal vez con arreglo al modelo de la vieja Esparta, cf. DARESTE, *La science du droit en Gréce,* París, 1893, p. 61.

2) Con CARONDAS: TEOFRASTO en ESTOBEO, *Floril.,* 44, 22 *i. fin.*; ή ὥσπερ Χαρώνδας καὶ Πλάτων [o como Carondas y Platón] *(Leyes,* XI, 915 d); οὗτοι γὰρ παραχρήμα κελεύουσι διδόναι καὶ λαμβάνειν· ἐάν δέ τις πιστεύσῃ, μὴ είναι δίκην, αυτόν γὰρ αίτιον είναι της αδικίας [Pues éstos aconsejan que se dé y se tome el dinero al contado. Dicen que no habría recurso legal si alguien fiara y no le pagaran, pues él mismo sería culpable de injusticia].

648 1) Cf. ARISTÓTELES, *Política,* B 12, 1274 a, 16*s.*: ἐπεὶ Σόλων γε ἔοικε τὴν άναγκαιοτάτην ἀποδιδόναι τῳ δήμῳ δύναμιν, τὸ τάς αρχάς αίρείσθαι καὶ εὐθύνειν [Pues Solón parece por cierto acordar al pueblo el poder estrictamente necesario, el elegir y juzgar la gestión de sus autoridades]. U. WILCKEN, *Apophoreton,* pp. 85*ss.,* especialmente pp. 95 y 98, comprobó que la información sobre Dracón en la Αθηναίων πολιτεία [Constitución de los atenienses] aristotélica, c. 4, se debe a una interpolación.

644 1) Las anotaciones sobre la obligación de votar tienen por fuente BRYCE, *American Commonwealth,* II [3], 150. Sobre las enmiendas de la constitución belga (1893), que contienen dicha obligación,

cf. II. TRIEPEL, *Wahlrecht und Wahlpflicht*, Dresden, 1900, p. 20s. En su concepción del acto electoral, no como derecho personal sino como obligación pública, PLATÓN fué el precursor de J. ST. MILL, GNEIST, ROBERT NOHL, ZACHARIÄ, LASSALLE, LABAND, SEYDEL, HERBERT SPENCER. Cf. LEO WITTMAYER, *Unser Reichsratswahlrecht*, Viena, 1901, pp. 168-177.

2) *Constitución de los atenienses:* Ἀθην. πολιτ., c. 8 *in.*, con el comentario de KENYON, *l. c.*, p. 26 [3].

646 1) Preocupaciones ante un abuso de la dialéctica, expresadas en *República* VII, 537 [d] - 538 [a].

647 1) En la medida en que lo permiten, esas huellas revelan, sin embargo, el espíritu y el método de la tríada *Sofista-Político-Filebo*. Refiérome con ello a los siguientes pasajes, que CAMPBELL, en su *Introduction to the Statesman*, p. LII, sometió a un estudio especial: VI, 751 [a]; VII, 814= y 824[a]; VIII, 841 [c]; X, 894 [a] y 895 [e]; XII, 944 [b] y 945 [c].

2) El hecho y el motivo de que en las *Leyes* Platón desplazara a segundo término la teoría de las ideas aunque sin abandonarla, fué puesto de manifiesto por V. BROCHARD *Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*, París 1912, pp. 156ss.

3) ARISTÓTELES: cf. *Metafísica*, A 9, 990 b, 15-17 y 991 [b], 5-7 (Negación de las ideas tanto de conceptos relativos como de productos de arte). — JENÓCRATES: en PROCLO, *In Plat. Parmenid.*, p. 136 COUSIN, p. 691 STALLBAUM: είναι την ἰδέαν θέμενος αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατά φύσιν ἀεὶ συνεστώτων [Estableciendo que la Idea es la causa-modelo de las cosas permanentes por naturaleza]. Concuerda perfectamente con esto ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ 4, 1070 [a], 18: διό δὴ ου κακώς ό Πλάτων ἔφη ὅτι εἴδη εστίν ὁπόσα φύσει [Por consiguiente no se equivocaba Platón al decir que Ideas hay tantas cuantas cosas existen por naturaleza].

4) Más adelante hizo derivar las ideas de "principios primordiales" matemáticos, στοιχεῖα, así lo acredita ARISTÓTELES, *Metafísica*, M 4, 1078b, 9-12, N 1, 1087 [b], 7*ss.*; también A 6, 988 [a], 7ss. Entre la bibliografía sobre este tema quiero destacar: ÜBERWEG, *Untersuchungen*, 202*ss.*; el tantas veces citado artículo del mismo autor en *Rhein. Mus.*, IX, 52*ss.*; HEINZE, *Xenocrates*, 37ss. Sin embargo, no acepto las objeciones de este último contra ZELLER, *Berliner Sitzungsberichte*, 1887, p. 198, y APELT, *Beiträge*, p. 83. El extenso comentario de JACKSON sobre "Plato's later theory of ideas", *Journal of Philology*, X-XV, me parece que contiene mucho de verdad mezclado con algunos errores; no logró su intento de demostrar que PLATÓN, fué un precursor de BERKELEY.

5) Jurisprudencia: en XII, 957 [b-c], tropezamos con el elogio de esta disciplina como vehículo de cultura general; y no fué Platón el único que se limitó a hacer de ella un elogio esporádico.

648 1) Combinación de formas de constitución: Este pensamiento, a nuestro juicio el más importante y más rico en consecuencias de Platón, merece ser ilustrado por medio de algunas citas: III, 693 b: ὡς δρα οὐ δεῖ μεγάλας αρχάς ούδ' αὖ άμίκτους νομοθετεῖν [que no conviene entonces crear una autoridad demasiado grande y no regulada] (cf. 692 a-c). A continuación se indica que la monarquía y la democracia son las dos formas cardinales (οἷον μητέρες [como madres]), de las cuales ofrecen sendos modelos de exageración en los persas y atenienses. Ambos pueblos pecaron igualmente por exceso, έκείνοις μὲν ἐπὶ πᾶσαν δουλείαν αγουσι τὸν δῆμον, ἡμῖν δ' αδ τουναντίον ἐπὶ πασαν έλευθερίαν προτρέπουσι τὰ πλήθη [aquéllos condujeron al pueblo hacia la servidumbre completa, y por lo contrario, nosotros instigamos a la multitud hacia la libertad entera] (*l. c.*, 699 e). Así también con motivo de la elección del concejo: μέσον αν ἔχοι μοναρχικής καὶ δημοκρατικής πολιτείας . . . .- δούλοι γὰρ αν καὶ δεσπό.ται οὐκ αν ποτε γένοιντο, φίλοι [que mantengan el medio entre las constituciones monárquica y democrática... porque bien podría ser que los siervos se hagan déspotas antes que amigos] (VI, 756 e).

650 1) De la elección de censores (εὔθυνοι) trata el libro XII, 946 bss. Mi supuesto de que no se elegía en secreto, lo deduzco de esta frase: 8v αν ἕκαστος αυτών ἡγῆται πάντη αριστον είναι πλὴν αὑτοῦ [al que cada uno de ellos considera como el mejor, exceptuando a sí mismo]. Esta última restricción habría carecido de sentido, si no se hubiese podido fiscalizar, y esa fiscalización habría resultado imposible si la tablilla del voto hubiese exhibido la firma del elector. Es precisamente éste el método que encontramos en la elección de los custodios de la ley, y por ende no tengo reparo en suponer la misma modalidad de la votación también en nuestro caso. Tratábase de una elección individual, de acuerdo con las primeras palabras de la frase arriba citada, que confirman nuestra tesis todavía más claramente, en combinación con las palabras inmediatamente precedentes: τω θεῷ ἀποφανουμένους ἄνδρας αυτών τρεῖς [que han de anunciar al dios los nombres de tres de ellos] frase ésta que sin embargo no va seguida de οὓς — αρίστους [quienes... los mejores] sino de 8v — αριστον [quien... el mejor]. Quien no tenga un total conocimiento de los problemas de la técnica electoral, comprenderá que todo el proceso de selección que viene luego, carecería de sentido y no cumpliría su finalidad si no se aceptara esta premisa. Si lo permitiese el espacio, me gustaría extenderme algo más del rico material comparativo que el Dr. LEO WITTMAYER tuvo la bondad de poner a mi disposición. El *vote unique* es un caso especial del *vote limité*, voto limitado que poco ha regía aún en Italia en las elecciones de diputados; actualmente está en vigor en las elecciones de diputados en el Brasil y en otras partes, así como en Hamburgo en las elecciones de la comisión de

ciudadanos ("*Bürger-Auschuss*") por el cuerpo electoral. (Del "sistema electoral platónico" trata detallada, exacta y sagazmente DARESTE en el *Annuaire . . . . des Études grecques*, 1883, pp. 65*ss.*, en parte repetido en las pp. 54*ss.* de la obra citada en nota de pág. 642). — THOMAS HARE: *The election of representatives, parliamentary and municipal*, London, 1859.

651 1) La exposición de los fines del castigo IX, 854 d; 860 b 862/3 y XI, 934 a-b; también V, 728 c.

652 1) Los "jueces mudos" son desaprobados en tres lugares muy distantes entre ellos: VI, 766 d (άφωνος δ' αὖ δικαστὴς . . . οὐκ ἄν ποτε ἱκανὸς γένοιτο [el juez... que no hablara... no tendría la capacidad necesaria]), IX, 876 b (δικαστήρια φαύλα καὶ ἄφωνα [tribunales inútiles y áfonos]) y XII, 957 b (ὅσα δὲ περί τε σιγὴν δικαστών . . . . τα μὲν είρηται κτέ. [en cuanto al silencio de los jueces... se ha dicho ya, etc.]). — Circunstancia que realmente, en la medida de su alcance, no va a llevar agua al molino de los "corizontes".

2) HIPODAMO, cf. vol. I, pág. 458s.

653 1) CARONDAS: DIODORO, XII, 12 *in.*, en comparación con *Leyes* XI, 930 b. Para lo siguiente, cf. *ibid.* 930 c. En VI, 774 e no se dice nada de una libre voluntad de las muchachas. Por otra parte se exige en 771 · cierto contacto social de los jóvenes antes de su casamiento (probablemente en medida mayor de lo que prescribían las costumbres áticas). Sobre hijas herederas, compárese XI, 924 e con HERMANN-THALHEIM, *Griechische Rechtsaltertümer* 3, 57 y Das *Recht von Gortyn*, en BÜCHELER-ZITTELMANN, p. 30.

2) En la *República:* V, 468 b-c; cf., también III, 403 b. Para lo siguiente, cf. *República* V, 460 e y 461 b-c.

654 1) Los pasajes de las *Leyes* aquí aludidas son: VI, 784 e - 785 a; luego VIII, 838. Después compárese *Leyes* VI, 772 a, 841 a con reminiscencias en II, 666 » y VIII, 835 d-e. Para lo siguiente, cf. VIII, 837, 838 ·.

655 1) La cita procede da IVO BRUNS, *Attische Liebesthoerien*, p. 32.

2) La extraña motivación: XII, 948 c. La tercera de esas herejías se considera la más difundida por más que estaba muy vinculada con la creencia popular. Pero causa asombro oír que también μέρος μέν τι . . . . ανθρώπων τὸ παράπαν οὐχ ἡγοῦνται θεούς, οἱ δ' οὐ φροντίζειν ἡμῶν αὐτοὺς διανοούνται [Una cierta parte de los hombres no creen en absoluto en los dioses, otros creen que los dioses no se ocupan para nada de nosotros].

656 1) ANAXÁGORAS: cf. X, 886 d-e; ARQUELAO: 889 e; PÍNDARO: III, 690 b (cf. para este pasaje: STALLBAUM, *l. c.).*

657 1) Este pasaje, tan difícil como significativo, es **X,** 903.

658 1) La teoría platónica del albedrío, su tan sólo aparente indeterminismo y los avatares de esta teoría, fué profusamente iluminada por TOBÍAS WILDAUER en su libro ejemplar *Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platón und Aristóteles,* II, Innsbruck 1879.

660 1) En lo que concierne al tratamiento médico de enfermedades crónicas tengo presente una obra próxima en el tiempo a las *Leyes*: pienso en *Timeo,* 89 [c]: διό παιδαγωγεῖν δεῖ διαίταις πάντα τὰ τοιαύτα, καθ' οσον αν ῆι τω σχολή [Por ello es por lo que todas las cosas de esta clase deben ser gobernadas por el régimen, en la medida en que se disponga de tiempo]. La complacencia con que el autor pinta los baños rodeados de parques (VI, 761 [b-d]), recuerda la narración similar en el *Critias,* 117 [a-b]; uno se siente tentado de presumir una predilección personal de Platón.

661 1) En definitiva tampoco llegó a ser total el triunfo de la "misología" y de la intolerancia, pues el sentido de verdad profundamente arraigado en Platón, le arranca, aun cuando pretende combatir la herejía con la espada de la justicia, el reconocimiento de que la falta de fe y la perversión moral no siempre corren parejas: ῶι γὰρ αν μὴ νομίζοντι θεοὺς είναι το παράπαν ῆθος φύσει προσγένηται δίκαιον *κτέ.* [porque también a quien no cree que existen dioses, corresponde por naturaleza todo el sentido del derecho]; X, 908 [b].

LIBRO V, CAPITULO VIGESIMOPRIMERO

663 1) Cabe recordar aquí la frase de Goethe en su autobiografía *Wahrheit und Dichtung,* libro 15: "—dado que, a causa de mi carácter y de mi modo de pensar, una sola convicción fué siempre absorbiendo y rechazando a las demás—".

664 1) BACON: cf. *Novum Organum* § 77: *—tum demum philosophiae Aristotelis et Platonis, tamquam tabulae ex materia leviore et minus solida, per fluctus temporum servatae sunt;* con lo cual cabe comparar el elogio de los *antiquiores, ibid.* § 71. — SCHOPENHAUER: cf. KÖBER, *Athur Schopenhauers Philosophie,* p. 52. Los pasajes allí indicados citan, es verdad a Aristóteles solamente. Pero Aristóteles compartía con Platón, el error que se considera el más funesto de todos: la teoría geocéntrica, y no menos la doctrina física fundamental acerca de los lugares naturales.

665 1) En su *Historia de la geometría* (*Eudemi fragmenta* 114/5 SPENGEL), EUDEMO, la autoridad suprema de la antigüedad, hace resaltar con entusiasmo los méritos de Platón en el campo de las mate-

máticas, aunque insiste mucho en que su influjo fué más bien indirecto, en franco contraste con el de los propios creadores de esa disciplina. Con razón reprobó últimamente ALLMAN *Greek Geometry from Thales to Euclid.*, p. 214/5 que la labor de un Arcitas, Teeteto, etc., fuera clasificada indebidamente en la categoría "Platón y la academia". Lo mismo manifiesta ZEUTHEN en su *Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter,* Copenhage 1896, p. 19: "Ni siquiera éstos [los académicos posteriores] le atribuyen indagaciones matemáticas personales de mayor importancia, sino que más bien se inclinan a reconocerle el honor por los métodos introducidos en su época y a presentarlo como consejero de aquellos que realizaron los verdaderos progresos matemáticos". (Esta tendencia se hace manifiesta ya en el relato utilizado por FILODEMO, *Index. acad. hercul.* col. V, ahora en MEKLER, p. 15). La solución del problema délico, que tanto preocupó a PLATÓN, no se debe a él sino a ARCITAS y a EUDOXO (cf. EUTOCIO en el comentario dedicado a "De sphaera et cylindro", *Archimedis opera,* III, 106 HEIBERG). En cuanto a EUDOXO, diligente discípulo y biógrafo del gran investigador exacto, nos dejó datos precisos que desmienten rotundamente el supuesto de que fuera verdadero discípulo de Platón. Según esa fuente, sólo asistió durante dos meses a las conferencias de Platón a la edad de veintitrés años. DIOG. L. VIII, 86). — Hace poco tiempo, M. ALTENBURG, en su Jibro *Die Methode der Hypothesis bei Platón, Aristóteles und Proklus,* Marburg 1905, vindicó para PLATÓN el mérito de haber introducido en las matemáticas un método especial que él llama "analítico". Así también HEIBERG: Este "método analítico consiste en figurarse como solucionado el problema presentado, para luego, retrocediendo paso a paso, deducir las premisas correspondientes y necesarias hasta dar con una, cuya exactitud o inexactitud conste. De esta manera se averigua si el problema es susceptible de solución, si existen cualesquiera limitaciones que impidan resolverlo y cuál será el camino para llegar a la solución. Luego la síntesis permite llevar a cabo la solución efectiva". (*Naturwissenschaften und Mathematik im klassischen Altertum,* Leipzig, 1912, p. 28). Varios matemáticos eminentes que sin ser discípulos de Platón frecuentaban el círculo de la Academia, aparecen mencionados en EUDEMO, *l. c.,* siempre y cuando las informaciones de PROCLO (*in primum Euclidis elementorum librum commentarii* ed. G. FRIEDLEIN, p. 66s.) prueban referirse realmente a Eudemo.

667 1) La cita de MONTAIGNE: *Essais* III, 12 (IV, 211s. ed. LOUANDRE). De CARNÉADES y la diferencia de su escepticismo comparado con el de Pirrón, se ocupa MONTAIGNE, *l. c.,* II, 12 (III, 368s.) con frases que recuerdan el introito de los bosquejos pirrónicos de SEXTO EMPÍRICO.

2) Sobre JUAN DAMASCENO y el empleo que hizo del "presunto DIONISIO AREOPAGITA" conjuntamente con los dos GREGORIOS, BASILIO etc., aun en su doctrina de la fe, cf. KRUMBACHER en su magistral *Geschichte der byzantinischen Literatur,* 172. Uno de sus fiadores filosóficos, PORFIRIO, es neo-platónico. Sobre PSELO, cf. además de KRUMBACHER, *l. c.*, pp. 174*ss.*, la monografía que le consagra AURELIO COVOTTI, Nápoles, 1898.

3) En la antigüedad, las obras de Platón estaban reunidas en dos volúmenes. Conservamos una copia del primer tomo en el códice escrito en los umbrales del siglo X (996), descubierto por E. D. CLARQUE en el monasterio de San Juan en la isla de Patmos y conocido bien por el nombre de su descubridor, bien por el lugar donde se conserva: la biblioteca universitaria de Oxford restaurada por Sir Thomas Badley: *codex Clarkianus* o *Bodleianus.* Del segundo tomo nos ha llegado una copia mutilada en su comienzo en un manuscrito parisiense del siglo IX.

4) Sin coincidir exactamente, se parecen a los nuestros los conceptos que acerca del influjo del escepticismo en PLOTINO, expone R. WAHLE en su *Geschichtlicher Überblick über die Entwicklung des Philosophie,* Viena, 1895, pp. 42, 43, y 45.

668 1) Cf. el tratado ya mencionado (nota de página 266) de ADALBERT MERX *Ideen... einer... Geschichte der Mystik.*

2) Del entusiasmo con que PETRARCA leía las *Confesiones* de SAN AGUSTÍN, trata ya VOIGT *Wiederbelebung des klassischen Altertums,* p. 51*s.* Cf. también BURCKHARDT, *La cultura del renacimiento,* II [4], p. 19 (ed. alemana). *Ibid.,* p. 17, califícase a Petrarca de "uno de los primeros hombres cabalmente modernos". Con palabras similares caracteriza a San Agustín WINDELBAND *Geschichte der Philosophie* [1], p. 226.

3) La afinidad, con frecuencia señalada, entre SAN AGUSTÍN y DESCARTES, y no menos los elementos de diferencia entre ellos fueron últimamente objeto de una ilustrada indagación por parte de DR. H. LEDER, *Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie,* etc., Marburg 1901, pp. 768S.

671 1) De los discípulos de PLATÓN trata extensamente ZELLER II [1], 420ss y 986ss. En *Zeitschriftf. österr. Gymn.*, 1865, pp. 819*ss.*, el autor de la presente obra trató de corroborar la veracidad de una información que incluye a Demóstenes entre los discípulos de aquél. Sobre la posición política de algunos platónicos y contra la falsa idea de que la Academia fuera una especie de liga nacional, cf. el estudio ya mencionado del autor en *Wiener Studien* IV, 109ss.

P

FIN DEL SEGUNDO TOMO DE GOMPERZ